REVUE D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

TRENTE-QUATRIÈME ANNÉE - NUMÉRO 135

JUILLET-SEPTEMBRE 1958

Revue paraissant avec le concours du

CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

DIRECTION : **22, rue des Fleurs** — TOULOUSE

AMINISTRATION : **9, rue Monplaisir** — TOULOUSE

REVUE D'ASCETIQUE ET DE MYSTIQUE

La Revue paraît tous les trois mois en fascicules de 120 pages in-8°

★

RÉDACTION.

Messieurs les auteurs et les éditeurs sont instamment priés de vouloir bien envoyer les manuscrits, les revues d'échange, les livres pour comptes rendus et toutes autres communications intéressant la rédaction, à l'adresse suivante: R.P. M. Olphe-Galliard, *Revue d'Ascétique*, 22, rue des Fleurs, TOULOUSE. C/C Revue d'Ascétique et de Mystique, Toulouse 658-71.

ADMINISTRATION } Toulouse, 9, rue Monplaisir.
Chèques postaux:
Apostolat de la Prière, Toulouse, C/C 593.

C'est exclusivement à cette adresse que doivent être envoyés les abonnements. Ils partent de janvier, sont annuels et payables d'avance.

France et Union Française	1.500 fr.
Etranger	1.700 fr.
Chaque numéro isolé	400 et 450 fr.

L'année 1949, comportant plus de cinq cent soixante pages, est vendue 1.500 francs pour la France, 2.000 pour l'étranger; le numéro des *Mélanges Viller*, respectivement 1.000 et 1.200 francs.

Tous les abonnements sont payables à Toulouse, 9, rue Monplaisir.

Dépôt a Paris: Librairie Beauchesne, 117, rue de Rennes (vi[e])

Livres envoyés à la Revue

Librairie mariale et franciscaine, Blois

Didier de Cré o.f.m. cap. — *Notre Dame de la Trinité. Méditations théologiques*. II. *Les trois Ave Maria*, 14×21, 397 pag.

Les Editions du Cèdre, Paris

François Charmot S.J. — *En retraite avec le Sacré-Cœur*, nouvelle édition augmentée, 14×18, 220 pages.

Les Editions du Cerf, Paris

Athanase d'Alexandrie. — *Apologie à l'empereur Constance. Apologie pour sa fuite*, Introduction, Texte critique, traduction et notes par Jean-M. Szymusiak S.J., 13×20, 192 pages doubles (col. Sources Chrétiennes 56).

Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui: *le rôle du Prêtre dans l'éveil des vocations*, 14×23, 220 pages.

Desclée & C[ie], Paris

Ph. Delhaye et J. Boulangé. — *Espérance et vie chrétienne*, 14×18, 317 pages.

Desclée De Brouwer, Paris

Commentaire de St Jean par Libermann, 14×21, AEC *pages* (col. « Les Grands Mystiques »).

J.-P. Gilmont S.J. et P. Daman S.J. — *Bibliographie ignatienne* (1884-1957). Préface du R.P. Hugo Rahner S.J., 15,5×24, 250 pages (Muséum Lessianum).

HOMELIE "SUPER MISSUS EST"

Une moniale de l'Abbaye de Farmoutier a pris l'initiative de nous envoyer le texte de cette homélie prononcée devant ses moines par le Révérendissime Père Abbé de l'Abbaye Sainte-Marie de Paris, la VIe férie des Quatre Temps de l'Avent 1957. *Nous l'en remercions vivement.*

Nous remercions également le Révérendissime Père qui a bien voulu consentir à ce que ces pages soient publiées dans notre Revue, après qu'il eut fait lui-même une dernière mise au point.

Nos lecteurs seront heureux, croyons-nous, de trouver ici, à l'occasion de l'année mariale qui s'achève, une élévation dont le caractère parénétique ne diminue pas la profondeur doctrinale. Il nous a semblé qu'un pareil document sans prétention érudite avait une valeur de témoignage capable de nourrir la réflexion des chrétiens cultivés et de leur présenter une brève synthèse de théologie mariale toute proche de la piété personnelle. — (N.D.L.R.).

Puisque j'ai l'avantage de parler à un auditoire qui connaît bien son Credo, c'est-à-dire les vérités de la foi enseignées par l'Eglise, il me semble que je puis, sans tomber dans le défaut d'un exposé par trop intellectuel, situer notre entretien d'aujourd'hui au plan de la théologie.

L'Annonciation, telle que l'Evangile nous en livre le récit, est une scène pleine de charme et de vie, une rencontre du ciel et de la terre, un dialogue animé entre l'Ange et la Vierge, un dialogue qui se termine sur un silence mystérieux.

Nous pourrions nous attarder à en considérer les détails, à en peser les paroles, à discerner les sentiments qui éclosent dans l'âme de Marie: ce ne serait pas peine perdue

Pour ce qui est du Mystère de la Rédemption, un texte précieux de l'Epître aux Hébreux nous renseigne. « Lors de son entrée dans le monde, le Christ dit (sous-entendu: parlant à son Père) : « Tu n'as voulu ni sacrifice, ni offrande, mais tu m'as formé un corps. Ni les holocaustes, ni les sacrifices (sous-entendu: de l'Ancienne Loi) ne te sont agréables. Alors j'ai dit: Je viens, ô mon Dieu, pour faire ta volonté. » Le texte de l'Epître aux Hébreux continue: « Ainsi le Christ abolit le régime ancien pour établir l'économie nouvelle. C'est en vertu de cette volonté de Dieu que nous avons été sanctifiés une fois pour toutes par l'oblation du Corps de Jésus-Christ. »

Il s'agit ici évidemment de la volonté salvifique de Dieu, rejetant les sacrifices légaux, mais acceptant l'offrande de son Fils bien-aimé — donc du Mystère de la Rédemption.

Et s'il est vrai que l'oblation du Corps de Jésus-Christ, par laquelle nous avons été sanctifiés une fois pour toutes, est celle que Notre-Seigneur offrit sur la Croix, ce ne fut là que son expression la plus dramatique, son degré suprême; car l'offrande de soi à son Père du Verbe Incarné commença beaucoup plus tôt; le texte sacré nous le garantit: ce fut « dès son entrée dans le monde ».

Or ici « l'entrée dans le monde » ne signifie pas le jour de la naissance, mais se situe à l'instant même de la conception quand le Verbe divin inaugura sa vie humaine dans cette terre pure et féconde qu'était le sein virginal.

D'après cela, les sentiments qui inspirèrent au Fils de Dieu sa venue sur la terre sont précisément ceux d'une soumission parfaite à la Volonté divine en vue de sauver les hommes. Le nom même donné au Messie par l'Ange le prouve: Jésus ne devient pas Sauveur, il l'est dès l'origine.

D'où nous devons conclure que « la Vierge n'a pas seulement conçu le Fils de Dieu afin que, recevant d'elle la nature humaine, il devînt homme; mais afin qu'il devînt encore, moyennant cette nature reçue d'elle, le Sauveur des hommes ». (Pie X. Enc. Ad diem illum.).

D'ailleurs nous le savons, c'est le sentiment unanime des docteurs qu'il n'était pas besoin au Fils de Dieu de parcourir toute une carrière humaine pour obtenir le pardon de l'humanité; rien que le fait de s'abaisser au plan humain, de prendre comme le dit St Paul, la forme d'esclave, et là, rien que le plus bref élan de son âme, son tout premier acte d'amour, aurait suffi à la Seconde Personne de la Sainte Trinité pour obtenir aux yeux de la Justice divine, tant est grande la puissance théandrique de Jésus, la Rédemption du genre humain.

Celle-ci était donc obtenue, en droit, dès l'instant de la conception et c'est à ceci que se mesure l'immense amour pour nous de Notre-Seigneur qu'Il ait voulu se soumettre à toutes les conditions de vie qui sont les nôtres, parcourir toute une existence d'homme sans rien qui l'y obligeât et puis finir sa vie, par pure gratuité, dans les tortures du plus affreux des supplices.

Le troisième mystère principal de la Révélation chrétienne, celui de l'Eglise ou du Corps Mystique, commence aussi à l'instant de la conception de Jésus dans le sein de Marie, car la Vierge Marie est selon toute la Tradition le type de l'Eglise.

Si l'Eglise n'est autre que la société des personnes sauvées et divinisées par la grâce du Christ, la Sainte Vierge est évidemment la première et la plus pure figure de ces personnes. Elle est la créature que son contact avec l'Homme-Dieu, dans son corps et dans son âme, élève le plus parfaitement possible à la hauteur de la Divinité.

Quand St Jean dit du Verbe fait chair « de sa plénitude nous avons tous reçu grâce pour grâce », à combien plus forte raison que pour nous la plénitude et la grâce du Verbe de Dieu n'ont-elles pas dû envahir l'être de celle qu'il avait choisie pour Mère. De fait, elle a tout reçu de Lui et à un degré suprême: la pureté immaculée, les plus rares faveurs surnaturelles, la présence et l'action en elle du St Esprit. D'où l'union la plus intime qui se puisse concevoir non seulement corporelle, mais spirituelle du Fils et de la Mère, une union qui fera de la Mère la

compagne par excellence de son Fils dans l'accomplissement de l'œuvre divine. Où trouver un germe plus parfait du Corps Mystique ? Ici, nous savons que sont unis dans une même chair, Jésus qui est la tête de ce corps, Marie qui est le premier de ses membres et qui restera toujours le lien nécessaire entre la tête et les membres. « Aussi, dans le chaste sein de la Vierge, où Jésus a pris une chair mortelle, là même il s'est adjoint un « Corps spirituel » formé de tous ceux qui devaient croire en Lui; et l'on peut dire que, tenant Jésus dans son sein, Marie y portait encore tous ceux dont la vie du Sauveur renfermait la vie.

« Nous tous donc qui, unis au Christ, sommes, comme parle l'Apôtre St Paul, les membres de son corps issus de sa chair et de ses os, nous devons nous dire originaires du sein de la Vierge d'où nous sortîmes, un jour, à l'instar d'un corps attaché à sa tête ». (Pie X. Enc. Ad diem illum).

Il suffit de ces quelques considérations pour voir que tout le Mystère du Christ est présent, concentré en quelque sorte, et à l'œuvre, en Marie à l'heure où elle conçut. Les Trois Personnes de la Sainte Trinité y sont intéressées, l'Incarnation et avec elle la Rédemption s'accomplissent virtuellement, le Corps Mystique prend naissance.

N'est-ce pas tout cela que l'on peut entendre de ces textes prophétiques que la Liturgie de l'Avent répète à satiété et où il est dit que le Seigneur vient, et vient très vite, non pas sous une frêle apparence, mais avec puissance, avec force, avec gloire, amenant avec Lui ses dons, son salut, sa récompense, et répondant ainsi dès le début, encore que sous un voile mystique, aux promesses de Dieu et à l'espoir des hommes ?

II. — *De l'Annonciation au Mystère du Christ*

Or, à quoi est dû ce grand événement, le plus grand bien sûr de l'histoire du monde ? A la Puissance et à la Bonté de Dieu, sans doute; mais du côté de la terre, à quelque chose de bien minime, à une simple parole qui en était la condition préalable, au « Fiat » tombé des lèvres de la Sainte Vierge.

Les mystères divins considérés en Dieu sont éternels comme Dieu Lui-même. Ils subsistent dans l'immuable stabilité de sa Pensée sans qu'aucune des péripéties de leur accomplissement sur terre y apporte le moindre trouble.

Mais considérés précisément dans leur accomplissement sur terre, dans leur incidence au cours de l'Histoire, ils ont un commencement, puisqu'il fut un temps, le Temps de l'Ancienne Alliance, où ils n'étaient pas en action mais seulement en promesse.

Donc, sur terre, ils ont un commencement, mais ils n'auront pas de fin; du côté de l'avenir ils sont éternels en ce sens qu'ils ne cesseront jamais de porter leurs fruits. L'Incarnation durera toujours dans le Christ glorieux; la Rédemption dans le Christ vainqueur de la mort; le Corps Mystique dans les créatures sauvées, peuplant de leur multitude la Jérusalem céleste.

Toutefois, considérés dans leur commencement, les mystères sont, au contraire, instantanés. Leur manifestation et leurs effets doivent bien se dérouler dans le temps pour s'adapter, par leur côté humain, à la condition humaine. Mais considérés en eux-mêmes, dans leur essence, ils sont instantanés parce que l'action divine ne s'étale pas dans le temps. Elle opère, et en plénitude, sans mouvement, donc sans durée.

S'il fallait trouver dans l'activité humaine quelque chose qui pût leur ressembler, il faudrait les comparer, non aux lentes élucubrations qui demandent temps et patience pour arriver à leur terme, mais aux brusques intuitions ou aux décisions immédiates qui caractérisent certaines de nos impulsions psychologiques. Et peut-être le monde physique, s'il est permis d'y recourir, nous offre-t-il une image plus saisissante du fait divin. L'actualisation du mystère peut être comparée, non pas à ces combinaisons chimiques lentes et calmes qui donnent naissance à la longue à un composé nouveau, mais à ces brusques réactions, totales dans leur instantanéité que sont les explosions. Toute comparaison cloche dit-on, et celle-ci notamment

pèche en ceci que les explosions par leur violence, produisent des effets dévastateurs dont il faut se garder. Tandis qu'il en est tout autrement des actions divines; elles n'ont d'effets dévastateurs que contre le mal, contre le péché et le démon. Dans le sens du bien elles agissent « fortiter et suaviter », avec une infaillible et progressive bienfaisance; témoin la douce et irrésistible influence de la charité, témoin la lente et pourtant constante diffusion du Règne de Dieu autour du globe.

C'est ainsi que se comporte l'action divine dans ce qu'on pourrait appeler: l'épanouissement du mystère, mais dès son origine, le mystère est intégralement lui-même, et comme il est en lui-même, exclusivement l'effet de la puissance divine, il suffit, du côté humain, d'une simple petite parole pour le déclencher.

De même qu'à l'autel, il suffit au prêtre de quelques mots pour opérer la Présence réelle sous les Saintes Espèces — et encore ce n'est pas le temps de les prononcer qui compte, mais l'achèvement de leur signification — il suffit à la Sainte Vierge d'un mot pour actualiser en elle le Mystère du Christ. La comparaison est valable, avec cette différence toutefois qui mérite d'être notée, c'est que pour le déclenchement du mystère eucharistique, il suffit au prêtre, qui prononce les paroles consécratoires, de vouloir consacrer, tandis qu'il a fallu à la Sainte Vierge de vouloir se soumettre entièrement à la volonté de Dieu, comme le Fils le fit à son entrée dans le monde — le Fiat, la parole n'ayant été que l'expression extérieure, mais la traduction exacte et absolument sincère —, d'un état d'âme profondément vrai.

Parvenus à ce point de nos réflexions, portons de nouveau nos regards sur le merveilleux épisode de l'Annonciation: nous pouvons mieux voir maintenant de quoi il est le point de départ. La Vierge Marie vient de prononcer le Fiat qui a déclenché l'Action divine, instantanément elle devient riche du Mystère du Christ qu'elle possède en quelque sorte par le petit être vivant qui habite en elle.

Et voici que son Fiat marque le point originel à partir duquel les différents aspects du Mystère du Christ vont, en quelque sorte, s'épanouir dans leurs manifestations successives au cours des temps.

Le Mystère de la Rédemption se développe et s'affirme progressivement dans les souffrances physiques et morales de la vie publique, puis dans le supplice de la Passion, dans la mort sur la Croix, enfin au Ciel, sous la forme du plaidoyer permanent que constituent les plaies glorieuses, et sur terre sous la forme indéfiniment renouvelée du Sacrifice eucharistique.

Le Mystère de l'Eglise ou du Corps Mystique grandit à partir du Fils et de sa Mère, par l'annexion du Collège apostolique, puis par la petite communauté du Cénacle: les Apôtres et les Saintes Femmes, puis par la multiplication des disciples au lendemain de la Pentecôte, enfin par l'expansion de l'Eglise autour du globe au cours des siècles, expansion qui durera jusqu'à la Parousie, c'est-à-dire, le dernier avènement du Sauveur.

III. — *Du Mystère du Christ au Mystère de Marie.*

En prononçant le Fiat au terme du dialogue avec l'Ange, la Sainte Vierge a permis que descende en elle Celui qui sera, ou plutôt qui est déjà, le Verbe Incarné, Jésus-Christ. Et, je l'ai dit, ce Jésus, Verbe de Dieu fait chair, ne vient pas seulement en elle par pure présence mais aussi par puissance, c'est-à-dire avec le pouvoir de mettre en œuvre dès ce premier début d'existence humaine le programme du Salut préordonné depuis la chute, par la Miséricorde divine, en faveur de l'humanité pécheresse. Nous discernons en Marie, à cet instant unique de la conception de Jésus, les prémices non seulement du mystère de l'Incarnation, mais aussi ceux de la Rédemption et de l'Eglise. Tout se passe comme si la Sainte Vierge avait accueilli en elle par son Fiat non seulement la Personne même du Christ, mais tout le Mystère du Christ.

Or, ce Mystère que Marie possède en elle, par une sorte de contre-coup et de force supérieure, ce Mystère la possède à son tour et l'intègre en lui comme un élément nécessaire. Pour comprendre cela, pensons qu'il en est de la Sainte Vierge comme de nous-mêmes, mais d'une manière beaucoup plus élevée, quand par exemple nous communions à l'Eucharistie. Nous recevons Jésus en notre âme, mais il est le plus fort, il nous unit à Lui; Il s'empare de nous, en quelque sorte. De même en est-il de toutes les choses de Dieu; elles sont en nous et elles nous enveloppent; nous les possédons et elles nous possèdent; nous les recevons et elles nous entraînent.

Ce fut, à bien plus forte raison, le cas de la Vierge Marie recevant Jésus en elle; Jésus aussitôt entraîne sa Mère dans le cycle temporel de ses mystères. C'est ce qu'a compris l'Eglise catholique en proclamant et en honorant la série des privilèges que seule de toutes les créatures détient la Sainte Vierge.

A ceux qui s'étonnent de cette foi de l'Eglise, dont les affirmations semblent dépasser le contenu de l'Ecriture, il faut répondre qu'elle écoute la voix de la Tradition, insistant toujours davantage pour reconnaître comme appartenant à Notre-Dame le bénéfice d'une participation aussi étroite que possible aux mystères de son divin Fils.

C'est pourquoi, dès les premiers siècles, le rôle de la Vierge Marie dans le Mystère de l'Incarnation lui a fait décerner le titre de Mère de Dieu.

Puis, au cours des siècles s'est précisée de plus en plus clairement l'exigence d'une préparation exceptionnelle à cette Maternité, préparation dont la nature a été reconnue et solennellement proclamée sous le nom d'Immaculée Conception.

La participation de Marie à la Rédemption a été prophétiquement annoncée au début des Livres Saints, dans le passage, appelé Protévangile, où il est dit que Dieu avertit le démon qu'en conséquence de la haine surgie entre lui et la descendance humaine, la Femme, une Femme entre toutes, le blessera à la tête. En conformité avec

cette prophétie, la participation de Marie à l'œuvre rédemptrice s'est réalisée tout au long de sa vie par la suite des souffrances qu'elle a endurées en union avec son Fils Jésus, jusques et y compris celles du Calvaire, portant en elle l'incessante blessure du « glaive de douleurs » prédit par le vieillard Siméon, réalisant en toute vérité la Compassion de la Mère à la Passion du Fils.

C'est pourquoi la Sainte Eglise, quelle que soit la désignation précise qu'elle entend donner à cette part prise par Marie au Mystère de la Rédemption, sans se presser de mettre au point une formule dogmatique, unit étroitement dans son culte les cœurs blessés de Jésus et de Marie et leur rend, à titre d'action de grâces, le tribut d'un même amour.

Enfin, la participation de Marie au mystère de l'Eglise s'exprime par le fait que les chrétiens la tiennent, de par la volonté de Jésus, comme leur Mère dans l'ordre surnaturel, leur inlassable et toute puissante Avocate au tribunal de Dieu, et leur Médiatrice utilement invoquée en toutes circonstances périlleuses, en un mot: la Médiatrice de toutes grâces.

C'est pourquoi l'Eglise applique à Marie les dénominations les plus louangeuses, elle multiplie à son endroit les termes les plus tendres et les plus poétiques en rapport avec les innombrables circonstances où elle peut reconnaître une intervention mariale, et n'a de cesse, en célébrant les mystères, qu'une place ne soit faite en chacun d'eux, pour la part qui lui revient, à la Mère de l'Homme-Dieu.

Au terme de sa vie terrestre qui ne fut en somme qu'une participation continue au Mystère du Christ, participation qu'on peut appeler par similitude, le Mystère de Marie, la Sainte Vierge a reçu en récompense une gloire sans égale: elle siège au plus haut des Cieux auprès de son Fils, Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Par une révélation divine perçue dans la lumière du St Esprit, l'Eglise a *su* que la Sainte Vierge a bénéficié

comme son Fils d'une montée au Ciel en corps et en âme; c'est pourquoi l'Eglise a proclamé le dogme de l'Assomption.

De plus, l'Eglise *sait*, de science divine et certaine, que la Sainte Vierge occupe au Ciel un rang suprême, couronnée et régnante auprès de son Fils, c'est pourquoi l'Eglise a proclamé Marie Reine du Ciel et l'honore comme telle.

N'est-il pas juste que celle qui fut à la peine avec Jésus souffrant pour nous, soit maintenant en partage de sa gloire et de sa félicité au Ciel ? Quiconque discerne le lien qui existe entre l'acte d'humble soumission qui s'est exprimé dans le « Fiat » le jour de l'Annonciation et l'aboutissement que nous venons d'évoquer, ne peut manquer de reconnaître le prix d'un tel acte et la merveilleuse ordonnance des desseins de Dieu.

Mais celui-là, en outre, se doit de suivre le sentiment de l'Eglise dans l'admiration et l'amour sans bornes qu'elle professe à l'égard de la Très Sainte Vierge. Tous les saints enseignent que, si l'on va à Dieu par Jésus, on va à Jésus par Marie: celle-ci est donc à bon droit pour chacun d'entre nous, comme la « Porte du Ciel », mais elle est avant tout, une Mère pleine de sollicitude et de tendresse pour nos âmes, elle ne désire rien tant que d'y voir naître et grandir le Mystère du Salut, qu'elle a, par son Fiat, procuré au monde.

La piété mariale n'est donc pas une avance faite à la Vierge Marie, mais une réponse à son amour prévenant, prévenant comme celui de Dieu même.

Ayons à cœur de lui donner cette réponse dans un sentiment aussi semblable que possible à celui qui envahit son âme lorsqu'elle prononça le Fiat au jour béni de l'Annonciation.

Il ne sera pas vain d'espérer alors que le Mystère du Christ s'empare de nous et, pour notre bonheur éternel, nous entraîne vers Dieu.

Amen.

Dom Jean Olphe-Galliard, O.S.B.

LE DISCERNEMENT DES ESPRITS DANS LE PERI ARCHON D'ORIGENE

(suite)

III

LE COMBAT SPIRITUEL

Bon esprit, saint ange, esprit mauvais, puissance contraire, puissance opposée, démon, nous nous sommes contentés jusqu'ici de prendre ces appellations comme nous les présentaient les textes étudiés. La question se pose, pourtant, surtout lorsqu'il s'agit de bons et de mauvais esprits : Origène entend-il parler d'esprits personnels, ou seulement de dispositions d'esprit ? Ce n'est pas simple affaire de vocabulaire. Il s'agit de reconnaître la place dans la vie spirituelle du discernement des esprits ; c'est la nature même du combat spirituel que nous allons être conduits à examiner.

Le titre même du chapitre où est traité le discernement suggère déjà qu'il va s'agir de puissances personnelles. Il parle en effet de la lutte « du diable » et des puissances adverses ἀντικείμεναι δυνάμεις contre la race humaine » (66). C'est une lutte « esprit contre esprit » (66[bis]). Quand ces puissances sont nommées, au cours du chapitre, les appellations semblent devoir s'entendre d'esprits personnels ; ce sont les « princes de ce monde » (67), les esprits inspirateurs de la « sagesse de ce monde » (68), les fauteurs d'hérésie (69). Les bons et les mauvais esprits

(66) P.A., III, 2 (244, 10-11). Ce combat du diable « contre la race humaine » fait penser à l'expression la plus caractéristique d'Ignace pour parler du démon : « L'ennemi de la race humaine », cf. *Christus*, 12 ; St. Lyonnet, *La méditation des deux Etendards et son fondement scripturaire*, p. 444.

(66[bis]) P.A., III, 2, 6 (254, 16-17).

(67) P.A., III, 3, 2 (257, 14 sq.).

(68) P.A., III, 3, 3 (259, 3 sq.).

(69) P.A., III, 3, 4 (260, 3 sq.).

sont mentionnés aussitôt après, sans transition; comment ne seraient-ils pas de même nature, eux aussi des êtres personnels ?

Toute réserve cesse, si nous faisons attention au contexte général du Peri Archôn. L'existence des esprits fait partie des « fondements » du Christianisme. Il se trouve que le contexte où s'insère cette doctrine fournit justement le cadre du discernement des esprits : c'est la division des êtres spirituels en trois catégories, après la chute, la seconde, celle des hommes étant comme en balance entre les deux autres, soumise à leur influence et devant opter pour le bien ou le mal. Dès la Préface, profession de foi où Origène entend donner l'essentiel de la foi chrétienne, un fragment grec, auquel nous avons déjà fait allusion, contient un élément de cette division : « il est enseigné traditionnellement dans le kérygme qu'il existe des anges et des puissances bonnes (κρείττων), qui servent au salut des hommes » (70). Il faut noter la référence à la tradition et à l'enseignement le plus fondamental, qui montre assez quelle place tenait cette doctrine dans la pensée d'Origène. Ce texte est à compléter par ces lignes, quelques pages plus haut : « la prédication ecclésiastique affirme l'existence du diable, de ses anges et des puissances contraires... » (71). Ces idées reviennent tout au long du livre I du Peri Archôn, consacré aux êtres célestes. Ainsi un chapitre commence en ces termes : « Après avoir traité, aussi brièvement que possible, du Père, du Fils et du Saint Esprit, il faut parler des natures « logikai » et de leurs espèces, des ordres et des fonctions des puissances aussi bien saintes que mauvaises; il faut encore traiter de ceux qui se trouvent placés entre les vertus bonnes et les vertus mauvaises, encore dans les combats et les luttes » (72). Le chapitre suivant concerne la fin où sera retrouvée l'unité initiale, et use de la distinction en trois classes, anges et puissances bonnes, hommes, puissances mauvaises (73).

(70) P.A., Praef, 10 (16, 1-3).

(71) P.A., Praef, 6 (13, 12-13); la phase continue en remarquant que la Tradition reste vague en ce qui concerne leur nature.

(72) P.A., 1, 5, 1 (68, 19-69, 2). Origène étudie ensuite les diverses appellations données par l'Ecriture à ces puissances; en fait, il les énumère sans chercher à les organiser en une hiérarchie; plus d'une fois, il confesse qu'il ne voit pas ce que veut dire telle expression, le rapport qu'il peut y avoir entre l'une et l'autre. Ce serait nous éloigner de notre sujet que de le suivre dans cette étude. — « *Ratio* » et « *rationabilis* » chez Rufin rendent « λόγος » et « λογικός » du grec; pour éviter de faire croire, en traduisant par « raison , « raisonnable », qu'Origène parle de la raison au sens moderne de faculté purement « naturelle », nous transcrirons simplement les mots grecs traduits par Rufin; c'est ainsi que font R. BERNARD, *L'image de Dieu d'après Athanase*, Collection *Théologie*, Aubier, Paris, 1952, cf. p. 42, et H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Collection *Théologie*, Aubier, Paris, 1956, cf. p. 172.

(73) 1, 6, 2-3 (80, 15-83, 4).

Enfin, nous avons cité le texte du Pasteur d'Hermas sur les deux anges, rapporté au livre III. Il est suivi d'une référence à l'épître de Barnabé : « dans son épître, Barnabé donne le même enseignement quand il dit qu'il y a deux voies, l'une de lumière, l'autre de ténèbres, auxquelles sont préposés deux anges : à la voie de lumière les anges de Dieu, à celle de ténèbres les anges de Satan » (74). Nous pouvons bien conclure, avec le P. Daniélou, qui cite ces divers textes, « c'est toute la question du discernement des esprits. Cosmologie et spiritualité correspondent exactement au même schème » (75). C'est l'action sur l'âme des esprits personnels, bons et mauvais, qu'il s'agit de reconnaître.

Faut-il pour autant attribuer aux esprits tous les mouvements intérieurs de notre âme, bons ou mauvais ? Origène répond dans un texte remarquable sur les sources de nos « *cogitationes* », de nos « inclinations » ; elles sont au nombre de quatre. « Les 'inclinations' qui 'procèdent de notre cœur' (ou la mémoire des faits passés ou la connaissance (*contemplatio*) des choses et des causes), nous trouvons qu'elles procèdent parfois de nous-mêmes, parfois qu'elles sont éveillées par les puissances contraires, parfois même qu'elles sont mises en nous par Dieu ou les saints anges » (76). Suit une justification détaillée de ces affirmations par des textes bibliques, « car elles sembleraient imagination, si ce n'est prouvé par les témoignages de l'Ecriture » (77). La réponse est nette. Tout ne vient pas nécessairement en nous des esprits divers.

Dieu lui-même peut directement nous suggérer une pensée. Le texte sur le bon esprit nous disait que l'inspiration prophé-

(74) P.A., III, 2, 4 (251, 8-12). — Autres témoignages sur les deux catégories d'esprits qui agissent sur l'homme : Cont. Cels. 8, 34, (GCS, II, 249, 19-250, 14) ; in Jo X, 29 (GCS, IV, 202, 31-203, 6) ; in Mtt X, 14 (GCS X, 17, 15-16).

(75) Origène, p. 214. — Un texte cependant parle d'une quatrième catégorie d'êtres raisonnables, des êtres « *supercaelestia* », « *in habitationibus beatioribus posita et corporibus caelestioribus ac splendentioribus indita* ». Les textes scripturaires qui confirment cela invitent à y voir les astres (P.A., II, 9, 3-166, 15-20). (Origène rapporte en effet l'hypothèse qui voit dans les astres des êtres animés, hypothèse à laquelle il souscrit fermement : P.A., I, 7, 2-3 (86, 25-89, 11). Dans la suite du texte, on retrouve la division en trois classes *terrena* (les hommes) ; *invisibles virtutes*, qui aident les hommes ; *inferna* (P.A., II, 9, 3-166, 21-167, 16). On peut expliquer cette quatrième catégorie par la perspective particulière du chapitre, où Origène présente sa cosmologie. Il indique en effet, juste avant le passage cité, quatre régions du monde : « *super caelos* », « *in caelis* », « *super terram* », « *inferi* » ; peut-être est-ce cela qui amène la mention des « *supercaelestia* ». Dans la division en trois, bien plus fréquente, il comprendrait les « *supercaelestia* » dans les puissances bonnes, ainsi qu'il semble bien le faire en I, 7, 2 (surtout 86, 25-31). Voir dant PRAT, op. cit. p. 85-86, une explication un peu différente.

(76) P.A., III, 2, 4 (250, 20-24).

(77) P.A., III, 2, 4 (250, 24-25).

tique était opérée par « les saints anges et Dieu lui-même » (78). Aussi bien cette possibilité pour Dieu d'agir sur la création et donc sur l'homme ne saurait faire question pour Origène. La nier serait tout simplement se mettre parmi ces philosophes impies, négateurs de la Providence, dont il défendait la lecture à ses élèves (79). Au sujet précisément de l'action de Dieu sur l'âme humaine, il faut lire les passages du livre I où est traitée l'action sanctificatrice du Père, du Fils et de l'Esprit (80).

Ce qu'il est plus important de noter, c'est qu'Origène semble enseigner une action directe de Dieu sur l'âme, de qualité supérieure à l'action des esprits, correspondant à un degré plus élevé de sainteté. Traitant, dans le dernier chapitre du livre III de la fin où s'achemine l'homme, Origène déclare, avec toute la Tradition chrétienne, que toutes choses seront restaurées en Dieu, qu'il sera tout en tous (81). Mais, et ici la tradition est moins pure, il imagine que cette restauration se fera peu à peu, « au cours de siècles immenses et infinis » (82). Or, pour réaliser ce progrès, il faudra passer sous un guide meilleur : « Après les 'intendants' et les 'procurateurs', le Christ Seigneur prendra lui-même le règne ; après la conduite des saintes puissances, lui-même édifiera ceux qui pourront le reconnaître comme Sagesse ; il règnera sur eux, jusqu'à ce qu'il les soumette au Père 'qui se soumet toute chose' ; il les rendra capables de Dieu et ainsi Dieu sera pour 'tout en tous' » (83). Le dernier chapitre du livre II développait des idées analogues (84). Que ces textes soient authentiquement origéniens, la facilité avec laquelle on pourrait les interpréter en un sens subordinatien le prouve assez.

(78) P.A., III, 3, 4 (260, 29).

(79) cf. DANIÉLOU, *Origène*, p. 93, citant le témoignage de Grégoire le Thaumaturge dans son Panégyrique d'Origène, PG, X, 1088, B.

(80) Spécialement P.A., I, 3, 8 (p. 60-63) ; ce texte sera étudié infra.

(81) P.A., III, 6, 3 (283, 14 sq.).

(82) P.A., III, 6, 6 (287, 24-25).

(83) P.A., III, 6, 9 (290, 18-291,1). VÖLKER cite ce texte, op. cit. p. 109 et il semble penser qu'il peut s'appliquer au spirituel dès cette vie. Nous croyons cependant, tant d'après le contexte que d'après le temps des verbes (le futur), qu'Origène entend parler d'un monde futur ; les fragments de la traduction de Jérôme qui s'insèrent dans ce contexte favorisent cette interprétation ; sur la question, cf. aussi Dom BETTENCOURT, op. cit. p. 27.

(84) Surtout P.A., II, 11, 6 ; en particulier : le juste parcourra des royaumes célestes « suivant celui qui a 'pénétré les cieux', Jésus, le Fils de Dieu », qu'il ne se bornera plus à comprendre « dans cette exiguïté, dans laquelle pour nous il s'est placé », mais dont il comprendra la présence universelle (190, 15-191, 4). — Le P. DANIÉLOU cite un texte qui va dans le sens des idées développées ici, in Matt, XIII, 26 (GCS, X, 253, 4-254, 5) — (corriger la référence donnée par le P. DANIÉLOU : XIII, 26 et non XII, 26), et il fait lui-même le rapprochement avec les règles du discernement de saint Ignace (peut-être avec la règle à laquelle nous faisons allusions) ; J. DANIÉLOU, *Origène*, p. 237-238.

Sans doute, pour notre sujet ne parlent-ils pas de l'histoire de l'âme en cette vie ; sans doute aussi l'action qui est privilégiée par rapport à celle des puissances est-elle l'action du Christ. Mais même le lecteur le plus malveillant d'Origène ne peut nier que le Logos appartient au moins, à un titre unique, à la sphère du divin (85). Il est donc une action proprement divine, qui marque une qualité supérieure de la vie spirituelle. D'ailleurs, au terme, dans le face à face, n'y aura-t-il pas comme unique « nourriture », la « vision et intelligence de Dieu » ? (86) — Certes, nous ne sommes pas encore à la « consolation sans cause précédente », de qualité telle que Dieu seul peut en être l'auteur (87). Mais la direction n'est-elle pas la même, la souveraineté de Dieu qui agit comme il lui plaît dans l'âme, et le désir, au-delà des intermédiaires, du contact avec l'Unique ?

Inclinations venant de Dieu, du bon esprit, du mauvais esprit, il en est aussi qui viennent de nous. Ces inclinations peuvent être bonnes ou mauvaises. Qu'elles puissent être bonnes, le texte scripturaire qui vient confirmer la doctrine le suppose assez ; c'est une citation de psaume, d'après les LXX : « car l'inclination (*cogitatio*) de l'homme te reconnaîtra, et le reste de ses inclinations te célèbreront un jour de fête » (88). A lire ce texte, la seule justification, on croirait que toutes les inclinations de l'homme célèbrent la liturgie divine. Peu avant, Origène

(85) On peut lire un bon résumé des grandes lignes de la doctrine du Logos chez Origène dans A. LIESKE, *die Theologie der Logos-Mystik bei Origenes*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in W. 1938, p. 162-166. Origène conçoit les trois Personnes comme une unité et « le fondement de cette unité est vu dans la possession immédiate de la nature divine, ou du moins dans un rapport étroit, essentiel à elle ». Mais pour déterminer les relations entre les trois Personnes, il tend au subordinatianisme, car il veut éviter le monarchianisme, sans connaître « les oppositions purement relatives à l'intérieur de la Trinité comme l'élément proprement constitutif des Personnes »; l'influence de la philosophie du Logos chez les Alexandrins accentue encore la tendance subordinatienne: — Pour une étude précise du subordinatianisme d'Origène, voir H. CROUZEL, *Théologie de l'image*..., p. 111-121. La conclusion qu'il propose nous semble parfaitement équilibrée: « il faut se garder de voir dans le subordinatianisme d'Origène, en tant qu'il implique une infériorité de puissance et de grandeur, et non une simple hiérarchie des personnes dues à leurs relations d'origine, une affirmation posée par lui de façon dogmatique: ce n'est qu'une propension, qui vient de l'état encore rudimentaire de la théologie » (p. 121). Lorsque nous parlons de « subordinatianisme » d'Origène, c'est en ce sens que nous l'entendons.

(86) P.A., II, 11, 7 (192, 11): « theoria et intellectus Dei ». La *theoria* qui est synonyme de « γνῶσις » est déjà la caractéristique du spirituel. cf. VÖLKER, op. cité, p. 84.

(87) *Ex spir*, n° 330.

(88) ps 75 (76), 11. Le nouveau psautier lit: « *nam furor Edom glorificabitte, et superstites Emath festum agent tibi* ». La Bible de Jérusalem: « La colère de l'homme te rend gloire, des réchappés de la Colère tu te ceindras ». On peut au moins en conclure que le verset est difficile.

écrivait, dans le même sens, mais plus modestement : « ...dans le bien, le vouloir humain est par lui-même incapable d'atteindre au bien consommé (il a besoin de l'aide divine pour être conduit au parfait) » (89). Tout n'est pas irrémédiablement vicié dans l'homme.

Le mal vient aussi du cœur de l'homme ; et c'est même cela qu'Origène développe le plus largement. Il le fait spécialement pour répondre à l'objection des « *simpliciores* » qui voudraient attribuer tout le péché aux puissances mauvaises et dégager ainsi leur responsabilité. Ce n'est pas le diable qui cause en nous le désir du manger et du boire, pas plus que le désir sexuel. Nous les tenons plutôt de quelque « instinct naturel ». Et Origène pense même que l'action du démon n'était pas nécessaire pour que s'introduise dans ces tendances le dérèglement. Il fallait s'exercer pour acquérir la mesure, la négligence pouvait se glisser, et entraîner à la faute. Et ce qui est vrai du boire, du manger, du désir sexuel, l'est aussi de tous les mouvements de l'âme (90).

Origène s'est posé le problème du rapport entre ces deux sources du mal en nous, notre penchant mauvais et l'influence des mauvais esprits, et il fait preuve d'une psychologie spirituelle très déliée, pour expliquer comment les puissances mauvaises savent utiliser notre inclination au mal. Après avoir dit, dans un texte déjà rencontré, que nous ne pouvons seuls conduire à leur accomplissement nos aspirations bonnes, il continue : « de même dans le mal, c'est de notre condition naturelle que viennent les commencements, et comme les semences des péchés ; mais si nous leur avons accordé un intérêt excessif, et si nous n'avons pas résisté aux premiers mouvements d'intempérance, ce premier péché donne accès à la puissance ennemie ; elle nous presse de toute manière, s'efforce d'aggraver le péché ; nous donc, hommes, nous fournissons au péché ses occasions et ses commencements ; les puissances ennemies les multiplient sans fin si elles peuvent » (91). Suit l'exemple de la montée de la passion chez l'avare, décrite avec un soin littéraire auquel Rufin n'est peut-être pas étranger. Le paragraphe se termine sur une preuve assez remarquable, qu'Origène tire du parallélisme entre

(89) P.A., III, 2, 2 (247, 29-31). Le parallélisme avec ce qui est dit du mal immédiatement après laisserait presque supposer que l'*initium* dans le bien vient de nous ; cela ne signifie pas pour autant qu'Origène soit semi-pélagien avant la lettre ; sur le rapport grâce et liberté chez Origène, cf. W. Völker, op. cit. p. 38-40 ; l'auteur pense qu'il est difficile de trancher la question, et qu'on ne peut ni l'accuser de pélagianisme, ni voir en lui un prédécesseur d'Augustin ; cf. encore Dom Bettencourt, op. cit., p. 71, N ; 55, et H. Crouzel, *Théologie de l'image...*, p. 232-243.

(90) P.A., III, 2, 2 (247, 1-28).

(91) P.A., III, 2, 2 (247, 31-248, 4).

paroxysme passionnel et possession diabolique, rapprochement qui suggère assez que les deux états ont le même auteur (92). Les puissances mauvaises se contentent donc d'attiser les foyers d'incendie que nous avons imprudemment allumés.

En un autre endroit, Origène oppose les « tentations humaines », qui naissent « de la chair et du sang » aux « tentations plus qu'humaines », celles des puissances adverses (93). Ces deux sortes de tentations correspondent à deux degrés de la vie spirituelle, comme il l'explique à propos du texte des Ephésiens d'où il tire cette doctrine : la tentation « de la chair et du sang » est celle des Corinthiens, encore balbutiant dans les voies spirituelles ; la lutte contre les puissances des ténèbres, c'est celle de Paul et des Ephésiens (94). Cette doctrine, par ailleurs, est sûrement origénienne (95). Elle s'explique bien par le rôle propre des puissances mauvaises, qui aggravent le mal, poussent à son paroxysme le dérèglement : le combat contre elles est donc plus dur, et, à ce combat plus difficile, Dieu, comme un bon arbitre, destine ceux qui sont plus forts (96). Les tentations de la chair seraient alors les pensées mauvaises qui viennent de nous. L'intérêt de ce texte est de souligner comment chaque niveau spirituel a ses tentations propres. — C'est cette expérience qui conduira Ignace à écrire deux séries de règles du discernement, l'une pour la première semaine, l'autre pour la seconde.

Ces textes sont clairs par eux-mêmes : toute tentation ne vient pas du mauvais esprit. S'il y a une difficulté, elle résulte du contexte général de la pensée d'Origène. A la doctrine du Peri Archôn, Dom Bettencourt constate en effet qu'on peut opposer plus d'un endroit où Origène attribue tout le mal à l'instigation des mauvais anges, telle cette affirmation des homélies sur Jérémie « Le Diable (*Zabulus*) est donc l'auteur de toutes les tentations, il est dit marteau... Chaque fois que tu tombes dans la

(92) P.A., III, 2, 2 (248, 13-19).

(93) P.A., III, 4, 1 (263, 13-19).

(94) P.A., III, 2, 4 (252, 13-22), cf. Eph. 6, 12 et 1 Cor., 10, 13.

(95) Dom Bettencourt en fait une étude très détaillée et très documentée, op. cit. p. 68-88. Il note qu'à ces deux tentations Origène ajoute parfois l' « *apiarium tentationum* », la tentation suprême de l'âme qui, dans l'Ecriture même, trouve un scandale, les passages qui au premier abord sont indignes de Dieu. En surmontant ce scandale, le sipirituel remporte la victoire définitive. C'est le sens de la 40[me] station dans le désert, Dibongad, « la ruche aux tentations », in Num., XVII, 12 (GCS, VII, 278, 5-26) ; cf. Peri Euchès, XXIX 2 (GCS, II, 382, 5-22).

(96) P.A., III, 2, 3 (248, 31-249, 8).

tentation, reconnais le marteau du Diable » (97). Nous ne voyons qu'un texte du Peri Archôn qui pourrait aller dans ce sens; après avoir distingué la « sagesse de ce monde » de la « sagesse des princes de ce monde, Origène attribue à divers esprits la « sagesse de ce monde » elle-même (98). Cette source de tentations ne serait donc pas étrangère, comme on aurait pu le croire, aux puissances spirituelles. Mais il ne faut pas trop presser ce texte, car rien ne prouve que les deux catégories mentionnées épuisent toutes les formes possibles de tentations, et on ne peut sans nuances considérer comme mauvais tous les esprits dont il est ici question (99). La divergence demeure donc entre la doctrine clairement affirmée du Peri Archôn et les autres œuvres d'Origène. Dom Bettencourt en propose une première explication: dans le Peri Archôn, Origène, parlant aux sages de ce monde, s'accommoderait d'un certain « naturalisme » qu'il abandonnerait quand il serait seulement disciple de l'Ecriture (100). Mais le même auteur montre peu après comment on peut réduire cette divergence à une légitime différence de point de vue; pour Origène, les hommes en s'écartant de Dieu, sont devenus la possession des démons; ils possèdent ainsi en l'homme « ses facultés, d'où il résulte une inclination au mal, des semences innées de péchés. Tant que cette concupiscence innée n'aura pas été mortifiée, les démons n'auront pas besoin, pour tenter l'âme, de moyens pris en dehors du cours ordinaire des choses, mais ils pourront dissimuler leur propre action, mouvant, par connaturalité, les semences mauvaises. Trompés par cela, les sages de ce monde voudront nier l'influence du diable sur les péchés quotidiens de l'homme; de son côté, le prédicateur chrétien pourra parler de tentations seulement humaines, pour les distinguer de celles où intervient manifestement le Mauvais » (101). Si l'on tient à concilier les deux conceptions proposées par Origène, c'est cette deuxième interprétation qu'il faut préférer; elle

(97) in Jer III, 1 (GCS, VIII, 306, 2-6), cité par Dom BETTENCOURUT, op. cit. p. 72; *Zabulus* est une graphie pour *Diabolus*. Cf.: « il n'est pas douteux qu'au temps du péché est présent dans le cœur d'un chacun le mauvais esprit et qu'il y fait son affaire », in Num, VI, 3, (GCS, VII, 32, 26-27), cité par H. von BALTHASAR, op. citt. p. 340.

(98) P.A., III, 3, 3 (259, 3-260, 2). Origène se réfère visiblement aux conceptions grecques, puisqu'il parle des « puissances » qui inspirent la poésie, la géométrie et les autres arts ou disciplines, des « démons » qui inspirent les devins.

(99) Il faut considérer le contexte pour pouvoir attribuer à tous ces esprits une action maléfique; pour les « démons » des arts et de sciences on peut les dire pécheurs dans la mesure où ils retiennent l'âme dans leur sagesse, et la poussent à se passer du Christ.

(100) op. cit. p. 71.

(101) bid, p. 72-73.

est plus simple et fait l'économie d'une concession à la sagesse humaine prêtée à Origène. Mais celui-ci n'a eu cure de cette conciliation ; ces affirmations divergentes sont bien dans sa manière, fort peu systématique (102). L'une et l'autre représentent authentiquement sa pensée ; la vérité contenue par chacune lui paraissait simplement assez importante pour qu'il la mette en plein relief, sans l'encombrer de toutes les précisions que requerrait un système bien agencé.

Nous pouvons donc retenir la doctrine du Peri Archôn sur l'origine de nos « inclinations », comme exprimant un aspect authentique de la pensée d'Origène et sur lequel il n'est pas revenu. Les mouvements de notre âme peuvent venir de Dieu, de nous-mêmes, du bon ou du mauvais ange. Les signes des esprits contenus dans le Peri Archôn ont été élaborés pour s'appliquer à ceux que provoquent les puissances personnelles. Mais, comme ces signes sont des dispositions d'âme ou des attitudes de vie, ils peuvent valoir. pour apprécier l'orientation spirituelle, même quand ces dispositions et attitudes ont une autre origine. Et c'est en ce sens que H. Urs von Balthasar peut légitimement dire qu'esprit bon et mauvais esprit chez Origène « désignent à la fois, aussi bien deux ' activités spirituelles ' de l'homme, que l'assistance de deux esprits (l'ange gardien et le démon personnel), ou que, enfin, l'opposition suprême de Dieu-esprit à l'esprit satanique » (103).

Le discernement des esprits apparaît ainsi comme un moment du combat spirituel. Il est rendu nécessaire par la condition de l'homme, appelé par Dieu au bien, mais divisé intérieurement, et sollicité par les puissances bonnes et mauvaises. Nous venons de déterminer les acteurs de ce combat spirituel. Il importe maintenant d'en mieux saisir la nature dans la pensée d'Origène.

Il s'agit tout d'abord d'un combat spirituel. L'homme est en lutte contre des êtres personnels, êtres mystérieux, mais dont l'Ecriture nous enseigne évidemment l'existence ; dans cette lutte, d'autres êtres personnels sont ses compagnons, les anges. C'est pour Origène une donnée fondamentale du Christianisme,

(102) voir d'excellentes remarques dans la manière d'Origène dans H. Crouzel, *Théologie de l'image...*, p. 121. — Le P. Daniélou cite un texte des homélies de Jérémie qui donne, sur la question du rapport entre instincts de l'homme et puissances mauvaises une solution sensiblement différente de celle que nous avons lue dans le Peri Archôn. Il n'est plus question d'attribuer le début à la nature, le développement passionnel aux puissances mauvaises, mais c'est seulement le pouvoir radical de péché qui est reporté à la nature, l'usage venant de la sollicitation des puissances mauvaises (DS, art. « démon », col. 187).

(103) op. cit. p. 330-331.

assez importante pour lui avoir fait attribuer à l'initiative du Mauvais, en maints passages de son œuvre, tout ce qu'il y a de mal dans le monde. Sans doute trouvait-il cette croyance, le P. Daniélou le montre bien, aussi bien dans la pensée païenne de son siècle que dans la Bible (104) ; sans doute aussi a-t-il pu en exagérer l'importance au point de voir dans la Rédemption d'abord un secours porté aux puissances bonnes et aux hommes dans le combat spirituel, comme le pense Dom Bettencourt (105). Pourtant, malgré les maladresses, il transmettait à la réflexion et à la vie chrétienne une doctrine authentiquement traditionnelle. A l'évacuer, n'énerve-t-on pas le combat spirituel? Il y a là, croyons-nous, un aspect tragique de l'existence chrétienne, mais aussi une vigueur, une allégresse — la compagnie des anges — que ne saurait garder une vie spirituelle réduite à une alternance de vices et de vertus. Le combat spirituel est peut-être autre chose qu'un combat moral.

Tout n'est pas aveuglement pourtant dans la répugnance moderne à accepter la démonologie. Nous ne voulons pas de l'extrinsécisme facile auquel elle pourrait conduire. Or ici Origène est avec nous. Le combat spirituel est déjà inscrit en nous, notre être est tel que la lutte est inévitable. Tel est le sens, croyons-nous, de la possibilité d'inclinations venues de notre fond, réservée par Origène. Et voilà pourquoi il serait très dommageable d'affaiblir ce texte, comme risquerait de le faire Dom Bettencourt. Ce serait en même temps peu conforme à l'anthropologie origénienne. Sans songer à l'exposer dans son ensemble, soulignons-en un trait, qui montre bien comment le combat spirituel et le discernement des esprits s'insèrent dans la nature de l'homme. Les actes spirituels sont généralement appelés « mouvements » de l'âme. Le terme « *motus* » revient, souvent plusieurs fois par page (106) et une comparaison avec la Philocalie montre que Rufin traduit bien ainsi un mot de la famille de « κίνειν » (107). La notion était trop courante dans la philoso-

(104) *Origène*, passim; surtout, p. 86; 99 (chez Plutarque); 107 chez Albinos); 223 (sur les anges administrant le monde visible).

(105) op. cit. p. 23. Le jugement final de l'auteur: « *ex quo nexu soteriologia alexandrini sortitur colores vividissimos, simul vero alienatur a genuino intellectu dogmatis christiani* » n'est pas davantages développe; veut-il reprocher à Origène une sorte d'Angélocentrisme.

(106) par exemple: p. 107, lig. 13, 16, 23, 27; p. 196, lig. 16, 21, 25, 27; p. 197, lig. 17, 19, 25, 26, 28, 34.

(107) par exemple: p. 200, lig. 17-19, qui traduit κινησάντων le p. 199, lig. 14; p. 220, lig. 25 traduit κίνημα, en p. 220, lig. 9; p. 235, lig. 19 rend κινεῖσθαι p. 235, lig. 5; en p. 244, lig. 5 « *motus* » est une traduction exacte, mais large, pour le grec plus précis; κλίνειν ἐπί p. 244, lig. 2.

phie de l'époque, trop fréquente chez Origène pour qu'il ait eu à hésiter. Le terme appartient aussi bien à l'aristotélisme qu'au stoïcisme (108). Origène utilise tout naturellement cette notion qui correspond bien à l'idée qu'il se fait de l'homme toujours en marche vers sa perfection. Le rôle des esprits consistera, dans cette perspective, à utiliser les mouvements de l'âme, ou à en susciter de nouveaux, pour chercher à infléchir dans leur sens la direction de la marche. Ce sont ces « mouvements » dont il faut discerner la valeur. Les règles des Exercices ont aussi pour but « de sentir et connaître en quelque manière les motions diverses qui sont éveillées dans l'âme » (109).

Il faut une diversité de mouvements dans l'âme pour donner occasion à un discernement. Mais il faut aussi que le choix soit possible entre ces divers mouvements. C'est ce qu'explique Origène : l'activité des animaux, tels l'araignée, l'abeille, a son origine dans la faculté représentative (φύσις φανταστική) ; elle produit les représentations (φαντασίαι) qui, mettant en branle les tendances (ὁρμαί), déterminent le mouvement. « Mais le vivant logikos a, en plus de la faculté représentative, le logos, qui juge des images, rejette les unes, retient celles qui règleront sa conduite. Le logos peut donc par nature reconnaître le bien et le mal ; après avoir exercé ce pouvoir nous choisissons le bien et écartons le mal, dignes d'éloge si nous nous donnons à la pratique du bien, de blâme dans le cas contraire » (110). Ce texte où

(108) Pour Aristote, rappelons seulement le rôle que jouent dans sa cosmologie le mouvement circulaire des cieux, mouvement « simple et complet », ayant pour principe immédiat le Premier Moteur, et le mouvement sublunaire, où le mouvement circulaire parfait est remplacé par des transmutations entre les quatre éléments (cf. par exemple Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1927, I, p. 226-229). — L'importante du mouvement reste la même chez les Stoïciens, quoique dans une perspective différente. « Le mouvement, le changement, le temps ne sont pas l'indice de l'imperfection et de l'être inachevé comme chez le géomètre Platon et le biologiste Aristote ; le monde toujours changeant et mouvant, a, à chaque instant, la plénitude de sa perfection » (Bréhier, ibid. p. 307-308). Origène n'est d'ailleurs asservi à aucune de ces deux conceptions).

(109) Ex. spir., n° 313 (titre des règles du discernement).

(110) P.A., III, 1, 3 (197, 9-198, 2). Origène utilise ici la psychologie stoïcienne ; voir par exemple E. Bréhier, op. cit. p. 318-319, qui souligne justement que « le caractère propre à l'âme raisonnable c'est que l'activité de la tendance n'est pas directement engendrée par la représentation, mais seulement après que l'âme lui a donné volontairement son adhésion ou son assentiment, tout refus de l'âme empêche l'action » (p. 319). Pour une étude précise de la φαντασία on peut consulter V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 1953, pp. 111 sq ; sur la tendance (ὁρμή) cf. bid. p. 125-129. — Pour la louange et le blâme qui accompagnent l'action libre, cf. Aristote, Eth. Nic. III, 1, 1: καὶ ἐπὶ μὲν τοῖς ἑκουσίοις ἐπαίνων καὶ ψόγων γινομένων puisqu'on loue ou blâme ce qui procède de notre volonté.

est affirmée la supériorité du logikos, doué de liberté sur l'ordre simplement animal appartient aux pages du livre III dont la Philocalie nous a heureusement conservé l'original. Cette liberté est présentée immédiatement comme une option entre le bien et le mal. Le discernement des mouvements de l'âme est donc la condition *sine qua non* de l'exercice de la liberté. Ce discernement sera ultimement et en tous les cas le jugement moral proprement dit : je dois faire cette action parce qu'elle est bonne, ne pas la faire parce qu'elle est mauvaise ; le discernement des esprits, les signes permettant de plus tôt reconnaître où va telle motion, aura une place d'autant plus grande que sera plus entière l'emprise du logos sur la conduite, plus plénière la liberté.

Nous pouvons maintenant saisir à quelle profondeur le discernement s'insère dans l'être humain. La situation entre bien et mal est une caractéristique de tout logikos : « Toute créature logikè est donc capable de mériter la louange ou de devenir fautive ; elle mérite la louange si, selon le logos qu'elle a en elle, elle progresse vers le mieux, elle est fautive si elle ne continue pas dans la règle de justice » (111). Il faut y voir une caractéristique essentielle des créatures logikai, puisqu'elle explique toute leur histoire, puisqu'aussi elle ne fait qu'exprimer la contingence radicale de leur être : « Ces natures logikai furent faites au commencement, nous l'avons dit ; elles le furent alors qu'elles n'étaient pas ; aussi, puisqu'elles n'étaient pas et ont commencé à être, se trouvèrent-elles nécessairement convertibles et changeantes ; les propriétés de leur être n'en faisaient pas partie naturellement, en effet, mais à titre de bienfait du Créateur » (112). Jusqu'ici c'est, remarquablement énoncée, la condition ontologique de créature. Mais la signification de la liberté ne s'épuise pas dans l'option entre bien et mal ; il faut aller au delà pour saisir le logikos dans son originalité. « Le créateur, continue Origène quelques lignes plus loin, a accordé aux intelligences créées par lui des mouvement volontaires et libres, pour que le bien leur devienne propre, du moment qu'il est gardé par leur propre volonté » (113). Il ne s'agit de rien de moins que de surmonter la contingence, qui consiste justement à n'avoir pas en propre ce que l'on est ; et que l'on ne cherche pas à minimiser la portée de cette affirmation parce qu'il s'agirait de s'appro-

(11) P.A., I, 5, 2 (70, 4-6) ; cf le même principe, I, 8, 3 (99, 14-15).

(112) P.A., II, 9, 2 (165, 17-21). « *Naturaliter* » traduit sûrement « φυδικῶς » le mot n'a pas ici le sens aristotélicien de « *natura* » ; il signifie ce qu'un être a en propre, puisqu'il est l'opposé de ce que l'on tient « *beneficio conditoris* » ; en ce sens Dieu seul a son être « *naturaliter* ».

(113) P.A., II, 9, 2 (165, 25-27).

prier seulement la bonté ; être bon est le constitutif essentiel du logikos véritable, puisque c'est ainsi seulement qu'est plénière en lui l'image du seul Bon. Telle est la lumière que jettent ces textes sur la condition humaine (114) : si l'on définit la créature par la contingence, il faut bien dire que l'homme n'est pas une simple créature. Ou plutôt importe-t-il de distinguer deux ordres de créatures, le monde inférieur à l'esprit et l'être spirituel. Entre eux la distance est immense. La créature libre, par rapport à l'autre, est presque de l'ordre du divin. Origène pressent ici les affirmations fondamentales du personnalisme moderne. Et le P. Daniélou a raison de dire, à propos de ces textes : « Il faut donc se représenter l'esprit créateur comme un Dieu en perpétuel devenir » (115).

Nous ne nous sommes pas éloignés du discernement des esprits en approfondissant la liberté, puisqu'il est la première phase de son exercice. Nous lui avons seulement assigné sa place dans la destinée spirituelle de l'homme. La liberté humaine est,

(114) Directement, ces textes concernent tous les logikoi, anges et hommes.

(115) Origène, p. 211. — Ce passage d'Origène pose, dans toute sa force, la question du rapport entre don de Dieu (*beneficium conditoris*) et liberté. Origène affirme l'un et l'autre avec une égale force : nous n'avons pas notre être en propre, puisque nous sommes créés ; nous pouvons le posséder en propre, par la liberté. Ces deux affirmations ne sont pas seulement juxtaposées : elles sont réunies par l'affirmation de trois temps de la liberté : un être « convertible », « changeant », toujours en balance entre bien et mal ; ce sont les deux premiers temps : le logikos créé a réellement en lui cette double possibilité ; et il ne peut se connaître, prendre conscience de sa liberté, qu'en expérimentant cette ambivalence, au moins comme possible — possible qui n'est d'ailleurs que trop réalisé dans les faits. Mais la reconnaissance de cette ambivalence, si elle est suivie du refus du mal et du choix du bien conduit au troisième temps de la liberté : le logikos a son être en propre ; cela veut dire qu'il n'est plus convertible, changeant ; son adhésion au bien est possession pacifique ; le stade où bien et mal étaient tous deux des possibles est dépassé. Ainsi la contingence est-elle surmontée ; mais en même temps elle est conservée, puisque c'est par la liberté de choix, caractéristique de l'être contingent, que l'on est parvenu à la liberté qui n'est qu'aisance dans le bien. Ce troisième temps n'est définitivement atteint que lorsque l'option est définitive, quand « Dieu est tout en tous » (cf. texte infra note 139). Jusque-là, il s'agit pour la liberté optant pour le bien de progresser dans son adhésion au seul Bon, sans pouvoir cependant, en général, écarter totalement la possibilité d'une mise en question. Le texte que nous analysons infra, notes 125 à 131, semble confirmer ces vues. Origène reconnaîtrait donc une structure dialectique à la liberté. L'esquisse rapide, et inévitablement grossière, que nous en présentons ici n'a, il va de soi, d'autre valeur que celle d'une hypothèse de travail, qu'il serait intéressant de mettre à l'épreuve en considérant l'ensemble de l'œuvre. — Voir les opinions diverses sur la liberté chez Origène dans W. VÖLKER, op. cit. p. 27-30 ; le P. CROUZEL cite, *Théologie de l'image*..., p. 173-174, plusieurs textes où la liberté est représentée essentiellement comme une adhésion au bien, par-delà le libre arbitre : cf. aussi ibid, p. 210-211.

immédiatement. la mise en face du bien et du mal. Motions bonnes, venant de Dieu, des saints anges ou de lui-même, motions perverses. venant de lui ou des puissances ennemies, l'homme doit les reconnaître, les discerner, puis choisir. C'est le combat spirituel. où, à force de choisir le bien, il s'approprie ce qui lui était seulement offert, surmonte en quelque manière sa contingence, et devient bon, véritablement homme.

IV

La foi aux trois Personnes divines, Père, Fils et Saint Esprit, est sans aucun doute un des « fondements » du Christianisme aux yeux d'Origène. C'est le premier élément du kérygme (116). Les trois premiers chapitres du livre I lui sont consacrés; c'est encore la Trinité qui fournit la structure des chapitres 4 à 7 du livre II, traitant du rapport du monde avec Dieu. Elle a assez d'importance, enfin, dans le chapitre final du livre IV pour que les rédacteurs du titre aient cru devoir én faire mention expresse : « Récapitulation sur le Père, le Fils et l'Esprit-Saint » (117). On comprend difficilement comment de Faye peut considérer que le Saint Esprit, et donc la Trinité, sont un élément étranger au Peri Archôn (118). Or la doctrine trinitaire du Peri Archôn n'est pas sans point de contact avec l'enseignement sur la diversité des esprits. Sans doute faut-il une grande prudence pour employer ces textes sur la Trinité, surtout quand seule la version rufinienne nous les conservè. Mais prudence ne signifie pas abstention.

Origène explique tout d'abord comment le Logos est source du pouvoir de discerner entre bien et mal. Tous les logikoi, en effet, dit-il en cet endroit, participent au Logos, même les pécheurs; c'est ce que suppose le texte de saint Jean : « Si je

(116) P.A., Praef, 4 (9, 12-11, 10).

(117) P.A., IV, 4 (348, 1) PG, 1, 28.

(118) op. cit. III, p. 69: le Saint Esprit « est une force exclusivement religieuse. Elle ne joue aucun rôle dans la métaphysique d'Origène, pas plus que dans sa cosmologie », ce qui révèle d'ailleurs un lourd contre-sens sur la « métaphysique » et la « cosmologie » d'Origène. — Et p. 273-275: Origène pourrait se passer de l'Esprit, c'est seulement la formule baptismale qui l'oblige à l'introduire, ainsi que le terme « ἁγία τριάς », terme qui, pour cette raison, raison curieuse d'ailleurs, « n'implique dans sa pensée à aucun degré une doctrine trinitaire ». Et il conclue: « en tant qu'homme d'Eglise, Origène était tenu d'avoir une doctrine du Saint Esprit; en tant ques philosophe, il aurait pu s'en passer ». Ces textes sont révélateurs de l'erreur de perspective de de FAYE, qui ne sait pas voir en Origène d'abord le chrétien.

n'étais pas venu, et si je ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas de péché » (119). S'ils ne participaient pas au Logos, ils n'auraient jamais pu pécher, car seuls le peuvent ceux qui sont « rendus capables d'intelligence et de science, quand le logos qui leur est devenu intérieur leur a suggéré le discernement du bien et du mal » (120). Sans doute, le discernement dont il est ici question déborde-t-il la question du discernement des esprits. Il s'agit du jugement moral, distinguant bien et mal ; mais nous savons que le discernement des esprits n'est que l'exercice du jugement moral dans les diverses phases du combat spirituel. C'est donc bien le Logos qui nous donne le pouvoir radical de reconnaître les esprits divers.

Les signes des esprits ne sont autres que les effets qu'ils produisent dans l'âme, les fruits de leur action. Or ces fruits ne sont pas sans rappeler ceux du Saint Esprit. Traitant dans le livre II du rapport du monde et de la Trinité, Origène en vient à combattre une hérésie qui, semble-t-il, assimile l'Esprit Saint à un des nombreux esprits de la démonologie antique. N'a-t-il pas, en effet, une fonction particulière, celle de Paraclet, et cette spécialisation ne fait-elle pas de lui un parmi les esprits (121)? Origène répond en expliquant comment l'Esprit Saint est Paraclet : « L'appellation de ' Paraclet ' donnée à l'Esprit Saint vient de consolation (παράκλησις se traduit en effet en latin par *consolatio*) ; celui en effet qui a mérité de participer au Saint Esprit reçoit certainement, par la connaissance des mystères ineffables, consolation et joie du cœur. Sur l'indication de l'Esprit, il connaîtra les raisons de tout ce qui se fait, pourquoi ou comment cela se fait ; aussi son âme ne pourra-t-elle être troublée en rien, ni recevoir quelque impression de tristesse ; et il n'a rien à craindre, puisque, adhérant au Verbe de Dieu et à sa Sagesse, ' il dit Seigneur Jésus dans l'Esprit Saint ' » (122). Ce très beau texte

(119) Jo 15, 22.

(120) P.A., I, 3, 6 (57, 17-19). C'est la pensée directe du texte. — Après le péché, dans l'état de péché et non plus dans son devenir, y a-t-il encore participation au Logos ? Sur cette question, voir H. CROUZEL, *La théologie de l'image*, p. 168-171 (la n. 166 renvoie à notre texte). Il faut toujours se rappeler que la notion de logikos ne peut être adéquatement exprimée dans nos catégories ; elle signifie à la fois grâce et raison, mais une raison orientée vers la grâce, désir de celle-ci ; à ce dernier titre, cette qualité peut rester chez le pécheur ; cf. encore. H. CROUZEL, ibid, p. 209-210, sur la permanence du « selon l'image » chez le pécheur.

(121) P.A., II, 7, 4 (150, 10sq).

(122) P.A., II, 7, 4 (151, 12-20). On ne voit pas ce qui pourrait permettre de contester l'authenticité origénienne de ce texte. Il vient très naturellement dans le contexte ; l'explication donnée par Rufin du mot « παράκλησις » invite à penser qu'il suit toujours sont manuscrit (cf. G. BARDY, *Recherches*..., p. 122). Aucun coup de pouce, enfin, pour égaler

montre dans l'Esprit Saint, à la suite de l'Evangile, celui qui donne la véritable science, caractéristique du parfait; c'est la connaissance plénière, mais elle n'est, notons-le bien, qu'une connaissance vraie du Seigneur Jésus (123). Consolation, joie, absence de trouble, assurance en Jésus-Christ sont quelques-uns des fruits de l'Esprit Saint. Il n'y a guère de contact littéral entre ces fruits et ceux du bon esprit, sauf sur un point, l'absence de trouble. Mais il est difficile de savoir si l'idée est exactement la même; dans le texte sur le bon esprit, « trouble » désignait, nous l'avons vu, un obscurcissement du jugement. Ici, il s'agit toujours de connaissance, mais on a l'impression que l'accent est mis davantage sur l'affectivité (« il ne craindra en rien »); pour trancher la question, il faudrait pouvoir faire plus grande confiance à la littéralité de la version de Rufin (124). Mais si l'on s'en tient au mouvement général de la pensée, il ne fait plus de doute qu'effets de l'Esprit Saint et signes du bon esprit présentent une étroite affinité. Il y a dans les deux cas aisance spirituelle, adhésion au bien, assurance et paix. D'un mot, Esprit Saint comme bon esprit entraîne au céleste. D'autre part, l'opposition entre Esprit Saint et mauvais esprit est évidente. Au lieu du dégoût, inspiré par l'esprit mauvais, le Saint Esprit donne le goût du nom de Jésus. Avec lui, la « tristesse » est finie, œuvre des puissances démoniaques; elle est remplacée par la joie. Enfin, à la lassitude, à la désagrégation de l'homme répond ici l'unité qui est suggérée par la connaissance de toutes choses. Il y a donc parenté entre l'Esprit Saint et le bon esprit. Ils conduisent l'âme au même point.

La fin du chapitre sur le Saint Esprit va nous permettre de rassembler et de compléter ces premiers enseignements. Origène y explique le rôle propre au Père, au Fils et au Saint Esprit dans la vie spirituelle. « Dieu le Père donne à tous d'être, la participation au Christ, selon qu'il est Verbe (ou Logos), fait les êtres logikoi. D'où il résulte qu'ils méritent la louange ou sont cou-

l'Esprit au Père et au Fils. — G. Bardy voit dans les mots « *cognitis ineffabilibus sacramentis* » une réminiscence liturgique, due à Rufin; mais elle ne fait que commenter, dans une expression plus soignée, la citation biblique de la ligne 5.

(123) « dans la contemplation la plus élevée du Logos, nous n'oublierons pas totalement sa venue dans notre corps » (in Jo, II, 8-GCS, IV, 62, 24-26), cité par Völker, op. cit. p. 103, qui remarque « la grande continuité de la mystique catholique », pour laquelle l'attention à l'humanité du Christ ne doit jamais être considérée comme un stade provisoire.

(124) Notre texte porte: « *in nullo utique conturbari ejus anima potest* ». Celui sur le bon esprit: « *nullam... obturbationem vel alienationem mentis incurrat* ». Nous ne pensons pas qu'il faille mettre une nuance appréciable entre *conturbatio* et *perturbatio;* tout au plus le premier terme serait-il plus fort.

pables de faute, parce que capables de vertu et de malice. Vient ensuite la grâce du Saint Esprit, pour que ceux qui ne sont substantiellement saints le deviennent par sa participation » (125). L'authenticité origénienne de cette doctrine ne fait pas de doute. La facilité avec laquelle on peut la durcir en un sens subordinatien en est une preuve. C'est d'ailleurs ce que fait un fragment de Justinien qui nous la transmet, y voyant l'affirmation de l'inégalité de puissance entre le Père, dont l'action s'étend à tous les êtres, le Fils qui agit seulement sur les logika, et le Saint Esprit, qui atteint les seuls saints (126). C'est donc parce qu'il participe au Logos que l'être logikos est devant l'option entre bien et mal; il doit discerner ce bien et ce mal, reconnaître vers quoi le poussent les esprits qui se disputent sa conduite. S'il choisit le bien, s'il suit la motion de l'esprit bon, il devient saint, c'est-à-dire participant au Saint Esprit, puisqu'on ne saurait être saint, que par sa grâce, sa « participation ». Par conséquent, le bon esprit ne produit pas seulement dans l'âme des effets semblables à ceux de l'Esprit Saint. Il amène à lui; ses fruits sont originairement fruits de l'Esprit-Saint.

On fera un pas de plus, si l'on observe que la sainteté reçue de l'Esprit Saint produit un épanouissement de la participation au Logos: « Les êtres reçoivent d'abord d'être de Dieu le Père, deuxièmement d'être logikoi du Verbe, troisièmement d'être saints du Saint Esprit; en retour, ceux qui ont été auparavant sanctifiés par l'Esprit Saint deviennent capables du Christ selon qu'il est ' justice ' de Dieu; et ceux qui ont mérité de parvenir à ce degré par la sanctification du Saint Esprit reçoivent de la même façon le don de Sagesse que l'Esprit a la puissance de donner. C'est le sens, je pense, de ces mots de Paul: à certains est donnée ' une parole de sagesse, aux autres une parole de science, selon le même Esprit '. Et pensant à tous les dons différents, il les ramène tous à leur source universelle et dit: ' il y a des divisions dans l'action, mais un seul Dieu, qui opère tout en tous ' » (127). Celui qui a l'Esprit, le « spirituel », participe au Logos, selon qu'il est « justice », « sagesse », « science ». Cette affirmation ne fait que reprendre l'idée rencontrée dans le passage sur le Paraclet: il donne la connaissance véritable, plénière, celle qui fait le « parfait ». Notre texte précise que cette connaissance est participation au Logos. Il ne nous semble pas impossible de voir là l'équivalent du passage de l'image à la ressemblance, où le Peri Archôn met très explicitement la « perfection » de la « dignité » qui avait été donnée au

(125) P.A., I, 3, 8 (60, 23-61, 5).
(126) P.A., I, 3, 5 (55, 4-56, 8).
(127) P.A., I, 3, 8 (61, 5-16).

début (128). D'autres textes d'Origène, comme le montre le P. Crouzel, reconnaissent justement là l'action du Saint Esprit (129). Mais cette ressemblance n'est rétablie que progressivement; elle ne sera définitive et assurée que dans un au-delà du monde présent (130). L'Esprit Saint rend simplement toujours plus pleine notre participation au Logos. Il ne supprime pas l'instabilité entre bien et mal; le discernement demeure nécessaire. Mais il est rendu plus aisé, puisque l'Esprit nous fait davantage participer au Logos. En ce sens, plus nous avançons dans les voies spirituelles, plus nous pouvons voir dans le discernement l'œuvre même en nous de l'Esprit. Il nous apprend à reconnaître le bon esprit, parce qu'il met en nous et fait grandir le sens du Christ.

Cette ressemblance rétablie en nous, ce perfectionnement du « selon l'image » nous renvoie à celui dont le Logos est l'image, le Père; en effet, Origène continue: « Par suite, l'action du Père qui donne d'être à tous devient plus nette et éclatante, quand chacun, par sa participation au Christ comme ‘ Sagesse ’, science et ‘ sanctification ’ progresse et parvient à des degrés plus élevés: celui qui est sanctifié par l'Esprit Saint devient plus pur et plus sincère; il reçoit plus dignement la grâce de Sagesse et de science; il peut alors chasser et laver toutes les taches de souillure et d'ignorance, et progresser pour que l'être reçu de Dieu soit digne de Dieu qui l'a donné avec pureté et perfection; ce qui est sera ainsi aussi digne que celui qui l'a fait être » (131). Il y a dans ces lignes un désir de lumière, de transparence assez remarquable où le Christianisme répond au meilleur de l'âme

(128) P.A., III, 6, 1 (280, 12-13).

(129) *Théologie de l'image...*, p. 237-239. Le texte le plus remarquable est celui du Commentaire de saint Jean: « Je pense que le Saint Esprit fournit, pour ainsi dire, la matière des grâces que Dieu accorde à ceux qui reçoivent le titre de saints, à cause du Saint Esprit et de leur participation à lui: cette matière des grâces dont nous venons de parler tire du Père sa puissance, nous est distribuée par le Fils, et elle se confond pour sa substance avec le Saint Esprit » (in Jo, II, 10-6 - GCS, IV, 65, 21sq; cité et traduit par le P. Crouzel, op. cit. p. 237, n. 168).

(130) P.A., III, 6, 1 (280, 17 sq): Origène cite 1 Jo 3, 2 « nous ne savons pas encore ce que nous serons », et il commente: « Par là, il indique sûrement la fin de toutes choses qu'il dit ignorer encore; et l'espérance de la ressemblance de Dieu, qui sera donnée d'après la perfection de nos mérites »; cf. H. Crouzel, *Théologie de l'image...*, p. 219, citant un passage parallèle de in Jo.

(131) P.A., I, 3, 8 (61, 17-62, 6). L'authenticité origénienne substantielle de ce paragraphe semble garantie par le fait qu'il n'est qu'un commentaire d'un principe conservé par Justinien et par Rufin. D'autre part, les idées qu'il exprime sont origéniennes, nous pensons l'avoir montré. Tout au plus, pourrait-on soupçonner Rufin d'avoir çà et là souligné le rôle du Saint Esprit; mais nous utilisons seulement le mouvement général de la pensée.

grecque. Ce qui intéresse ici notre sujet, c'est l'opposition des deux temps et leur similitude à la fois, celui du début où l'être est donné, mais plutôt comme une promesse ou une vocation, celui de la fin, où cet être est devenu conforme à cette vocation, où il est devenu vrai. Cette structure, nous l'avions reconnue à propos de la liberté, dans un texte d'orientation différente, mais de mouvement très voisin. La liberté, nous disait Origène, est donnée pour que le bien que nous n'avons pas en propre nous devienne personnel, pour que soit surmontée notre contingence. Et le discernement des esprits nous était apparu comme une des phases de l'exercice concret de cette liberté (132). Nous pouvons maintenant compléter. Cet être encore indécis, « convertible », qui était cependant un « bienfait du Créateur », c'est l'être d'abord reçu du Père, au point de départ de notre destinée spirituelle, nous constituant « selon l'image » du Logos, son Image parfaite. Lorsque par la liberté nous choisissons le bien pour qu'il nous devienne personnel, nous accédons à la sainteté, nous progresssons dans la participation à l'Esprit Saint ; et, dès lors, nous devenons chaque jour un peu plus ce que nous serons définitivement au terme : à la ressemblance de Dieu, véritablement logikoi, véritablement existants. Tout un monde d'esprits, de puissances célestes nous accompagne sur ce chemin : les bons esprits pour nous hâter vers la promesse déposée en nous par l'image divine ; les mauvais pour avilir cette image. Il faut les reconnaître. Tel est l'enjeu du discernement des esprits.

CONCLUSION

G. Bardy écrivait, à propos de la doctrine du discernement des esprits chez Origène : « Les auteurs postérieurs développeront les critères d'Origène ; ils ne les renouvelleront pas » (133). Cette étude, pourtant limitée à une seule de ses œuvres, montre assez l'intérêt de l'apport de l'Alexandrin en la question. Il serait fort intéressant d'étendre l'enquête à l'ensemble de son œuvre, particulièrement aux homélies, où le souci pastoral est évidemment plus grand que dans le Peri Archôn. — Dira-t-on que nous n'avons trouvé dans ce livre que ce que nous y avons mis? Sans doute, étions-nous guidés par les règles du discernement des esprits, telles que la tradition spirituelle les a élaborées, et plus spécialement par l'expression que leur a donnée saint Ignace dans les Exercices : sans cette référence, surtout, il

(132) cf. supra p. 25.
(133) DS, art. discernement, col. 1249.

nous aurait été bien impossible de découvrir ce qui, dans l'ouvrage d'Origène, était une première esquisse de développements ultérieurs, mais une esquisse seulement, indéchiffrable pour qui ne connaîtrait pas les contours définitifs. Il n'en reste pas moins que la question du discernement des esprits est amenée par le déroulement même du Peri Archôn; parlant du combat spirituel, il fallait aussi en désigner les acteurs, et donner les moyens de les identifier. Nous pouvons donc espérer n'avoir pas forcé la pensée d'Origène; il faut simplement constater que la doctrine du discernement des esprits est fixée, dans une forme déjà élaborée, dès le début du III[me] siècle.

Diverses influences ont pu y contribuer, particulièrement la faveur dont jouissait la démonologie au temps d'Origène. Mais ce serait mal le connaître que de chercher la source authentique de son inspiration dans les spéculations profanes. Comme le notait le P. Viller, c'est à l'Ecriture que nous renvoie la doctrine d'Origène, comme au fondement ultime et déterminant de cette tradition spirituelle. Ses deux composantes scripturaires sont d'une part l'angélologie, d'autre part la doctrine du fruit qui manifeste ce qu'est l'arbre, le bon esprit étant celui qui enseigne le renoncement au péché, fait confesser et aimer le vrai Dieu, tout esprit contraire étant du Malin (134).

S'il fallait chercher la marque personnelle qu'imprime Origène à cette doctrine traditionnelle — cette marque personnelle sans laquelle il ne saurait y avoir de Tradition vécue — peut-être la trouverait-on dans la manière dont cet enseignement s'insère dans l'effort de réflexion chrétienne qu'est le Peri Archôn. Il est en rapport, en effet, nous espérons l'avoir montré, avec les principaux « fondements » exposés dans l'ouvrage. Il est en relation, tout d'abord, avec l' « hypothèse » de la préexistence des âmes, hypothèse seulement, mais constamment employée par Origène. Son erreur était ici d'atténuer, par une égalité originelle, le mystère des préférences divines, et peut-être de vouloir évacuer tout mal à la fin. Un juste dessein, cependant, l'animait : montrer les logikoi répartis en trois catégories, sans que soient atteintes la justice et la Providences divines. Or, c'est bien ceci qui importe pour le discernement des esprits, et non la théorie maladroite de la préexistence. Avec les autres « fondements » du Christianime, nous sommes sur un terrain autrement solide, et les lignes de réflexion qui s'ouvrent sont fécondes. L'enjeu du discernement des esprits est la participation à la vie de la Trinité, aux échanges du Dieu d'amour. Le bon esprit n'est authentique que s'il conduit à lire spirituellement l'Ecriture, c'est-à-

(134) cf. DS, art. discernement, col. 1222-1247 (J. Guillet). A. Lefèvre, loc. cit. p. 673-675.

dire à ne pas en faire une lettre passée, mais à la vivre dans l'actualité qu'elle reçoit dans l'Eglise d'aujourd'hui.

Mais la donnée essentielle du Christianisme dans laquelle s'insère le plus immédiatement le discernement des esprits est l'affirmation de la liberté. C'est dans le livre qui est consacré tout entier à en traiter que nous avons trouvé l'essentiel de notre doctrine. L'exercice concret d'une liberté qui est choix entre bien et mal ne peut se faire que sur la proposition du bien et du mal, à partir de « mouvements » de l'âme, dont il faudra discerner le caractère bon ou mauvais, et qui sont assez complexes pour qu'une psychologie spirituelle affinée soit nécessaire. Le discernement des esprits est donc supposé par l'exercice d'une liberté qui doit choisir pour être. Nous retrouvons, sans l'avoir cherché, la position même que le P. Fessard, dans sa belle étude du discernement des esprits, assigne à cette doctrine ignatienne : « ...permettre l'application du schème général de la liberté à chaque acte libre, en tout moment, tel est le but des 'Règles du discernement des esprits' » (135). Il ne faut pas nous en étonner, car, dans le contexte même du discernement chez Origène, on retrouve les « deux images fondamentales », qui, pour le P. Fessard, servent pour ainsi dire de toile de fond aux Exercices (136), celle des deux voies, rappelée par Origène en citant l'épître de Barnabé (137), et celle de la balance ; si le mot n'est pas dans le Peri Archôn, du moins y a-t-il l'équivalent dans le principe souvent répété : « Tout logikos est capable de bien et de mal » (138). Comment, dans ces conditions, y aurait-il un acte libre sans un certain exercice du discernement ?

Le « traité du discernement des esprits » que nous cherchions est donc inséparable de l'ensemble du Peri Archôn. Nous échouerions, si nous voulions en faire un traité à part, une question que l'on pourrait honnêtement considérer comme relativement autonome. Et inversement, ce premier modèle de réflexion théologique qu'est le Peri Archôn serait défiguré si on en supprimait les problèmes de vie spirituelle. C'est vraiment à une « théologie spirituelle » — si l'on peut risquer ce qui ne devrait être qu'un pléonasme — qu'Origène ouvre la voie, à une réflexion qui est appelée par la vie chrétienne, et qui à son tour, l'oriente. Sans doute, cette conception n'est-elle pas sans danger ; elle court le risque de glisser vers le gnosticisme, et ses prétentions d'aristocratie ruineuse pour la vie de l'esprit. Origène est trop de son temps pour être totalement exempt de ces

(135) op. cit. p. 237.
(136) op. cit. p. 193.
(137) P.A., III, 2, 4 (251, 8sq) ; supra p. 17.
(138) P.A., I, 5, 2 (70, 4-5) ; supra p. 25.

gauchissements. L'équilibre qu'il sait conserver n'en est que plus précieux. Car sa doctrine de la liberté nie radicalement la prétention gnostique ; aucune initiation, aucune connaissance, ne peut sauver quelques privilégiés, si tout homme est placé en face du bien et du mal comme devant une option inéluctable. Au terme d'ailleurs, on saura que la connaissance ne valait que par l'amour qui dans l'humilité s'ouvre à Dieu. Dieu sera tout en tous, et le discernement sera fini, là où connaissance et liberté seront plénières, où sera retrouvée la limpidité du début, mais avec une assurance qu'il ne connaissait pas — à l'Oméga, identique à l'Alpha, mais rendu plus admirable par l'histoire du salut : « Il n'y aura plus de discernement du bien et du mal, car il n'y aura plus de mal nulle part, (Dieu est ' tout ' en effet pour celui qui ne subit plus le mal) ; et il ne désirera plus manger de l'arbre de la science du bien et du mal, celui qui sera pour toujours dans le bien, et pour lequel Dieu sera ' toutes choses ' » (139).

François MARTY, S.J.

(139) P.A., III, 6, 3 (283, 21-284, 3).

LETTRE INÉDITE DE HUGUES DE SAINT-VICTOR AUX CHEVALIERS DU TEMPLE

La lettre que nous publions se trouve dans le manuscrit 37 de la bibliothèque municipale de Nîmes, qui provient du collège des jésuites de cette ville.

Ce manuscrit de 186 feuillets sur velin, hauteur 290 mm, contient quatre ouvrages de saint Augustin suivis de trois pièces qui intéressent l'Ordre des Templiers : la *Regula commilitonum Christi* ou Règle des Chevaliers du Christ (f° 156 v° à 169 v°), qui se trouve dans Migne (P.L. CLXVI) ; ensuite la lettre qui nous occupe (f° 169 v° à 172 v°) ; enfin une *Exortatio abbatis clare vallis bernardi ad milites Christi* (f° 172 v° à f° 183 v°), qui se trouve dans Migne sous le titre *De laude novae militiae* (P.L. CLXXXII).

Le manuscrit qui paraît nettement du XIIe siècle et d'une écriture méridionale a été écrit avec soin ; en particulier le texte de la Règle dont le titre et chaque chapitre commencent par une lettre ornée.

Notre lettre inédite s'intitule ainsi : *Prologus magistri hugonis de sancto victore*. Puis, après un court prologue de deux lignes et demie : *Incipit sermo eiusdem ad milites templi.*

Elle est donc attribuée à Hugues de Saint-Victor. Cette attribution est-elle authentique ?

A priori la place qu'elle occupe entre les deux autres pièces jointe à la date du manuscrit écarte l'idée d'une fausse attribution. Elle doit être présumée authentique sauf objection sérieuse.

L'objection que l'on pourrait faire tout d'abord serait que ce petit ouvrage n'ait pas été édité malgré le grand intérêt qu'il présente. Mais plusieurs autres pièces importantes se trouvent dans le même cas malgré leur authenticité certaine (1).

(1) Pour l'étude des éditions de Hugues nous renvoyons à l'ouvrage très documenté de M. Roger Baron : *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor* (Lethielleux 1958, pp. 231 à 237).

L'objection la plus impressionnante c'est que, à la différence des inédits auxquels nous venons de faire allusion, notre pièce n'est pas mentionnée dans l'*Indiculum*. On sait que sous le titre : *Indiculum omnium scriptorum magistri hugonis de sancto victore que scripsit* (2) le manuscrit 49 de Merton College prétend contenir un répertoire de *tous* les écrits du victorin. Cette prétention paraît très fondée, car l'auteur avait sous les yeux les quatre volumes de la première édition complète de Hugues établie avec le plus grand soin par ordre de Gilduin, abbé de Saint-Victor, qui mourut en 1155, quatorze ans après Hugues. Inutile de rappeler que ce répertoire rédigé en des circonstances aussi favorables et avec beaucoup de minutie manifeste un souci évident de n'omettre aucun des moindres écrits diligemment recueillis. Toute pièce qui y figure peut être considérée comme d'authenticité certaine ; toute pièce qui y manque paraît suspecte, à moins que cette absence puisse se justifier. Nous disons : toute pièce qui y manque et qui, en raison de son importance, devrait y figurer. Telles, par exemple, la *Summa sententiarum* ou le *De contemplatione et ejus speciebus*. Il nous paraît difficile d'admettre, indépendamment de sérieuses objections de critique interne, que l'auteur du recueil ait pu ignorer des œuvres si caractéristiques, ou ne pas savoir que Hugues en fût l'auteur, ou juger superflu de l'indiquer.

Toute autre est la condition de notre document et l'omission qui en est faite s'explique par des raisons plausibles. D'abord c'est une lettre. On trouve plusieurs lettres parmi les œuvres authentiques du victorin. Les unes sont de véritables traités que l'auteur et les destinataires avaient un égal intérêt à conserver et à faire connaître ; par exemple : le *De Sapientia Christo* adressé à Gauthier de Mortagne, plus tard évêque de Laon ; le *De laude caritatis* écrit « au serviteur de Dieu Pierre »... le *De modo orandi* envoyé à « son seigneur et maître très cher Thierry », etc. Quelques autres, quoique plus brèves, ont été recueillies peut-être parce qu'elles répondent à des questions importantes et d'intérêt général. On les trouve dans Migne (P.L. t. 176, col. 1011 à 1118). Le Père de Ghellynck reconnaît que d'autres demeurent inédites et lui-même se promettait d'en éditer quelques-unes (3). Pour la lettre aux chevaliers du Temple, il semble que des raisons sérieuses pouvaient empêcher et l'auteur et les destinataires de la livrer au public.

Cette lettre nous révèle une crise très grave que traverse en ce moment l'Ordre des Templiers. Nous aurons à décrire tout à

(2) Edité et savamment commenté par Joseph de Ghellynck. (Recherches de science religieuse).

(3) Recherches de science religieuse, juillet-août 1910. Nous ignorons si le regretté critique a réalisé son projet.

l'heure ce drame de conscience où se joue la vocation de bien des religieux et la destinée de l'Ordre lui-même. Il ne pouvait guère paraître opportun de le révéler à la chrétienté. Le problème qui se posait à l'âme de ces moines-soldats était d'ailleurs très particulier et ne pouvait offrir qu'un intérêt très particulier. Hugues, reconnu par ses contemporains comme « très prudent et très humain », ne devait pas tenir à donner à son exhortation une publicité quelconque.

Les destinataires avaient des raisons d'y tenir moins encore. Au demeurant, la règle du silence et même du secret est chez eux des plus strictes. La Règle prescrit que tous les documents concernant l'Ordre : les « retraits » et la Règle elle-même, soient tenus secrets et ne sortent que pour de graves raisons des coffres du Maître (nous disons le Grand-Maître) ou des plus hauts dignitaires auxquels ils sont confiés. Etrange loi du secret qui nous paraît difficile à comprendre, qui donnera prise, comme l'on sait, à bien des soupçons et à bien des calomnies et qui, finalement, se tournera contre les Templiers pour les perdre.

Le document qui nous occupe se trouve, disions-nous, intercalé entre le texte de la Règle et la lettre de saint Bernard aux Chevaliers. Ces trois pièces placées à la suite d'œuvres de saint Augustin sont écrites d'une autre encre et d'une plume sinon moins appliquée, du moins plus inhabile. Nous nous trouvons sans doute devant un de ces recueils dérobés à la curiosité des profanes. Le parrainage des deux pièces qui l'encadrent donnent à notre morceau une bien sérieuse garantie d'authenticité.

Comment Hugues de Saint-Victor a-t-il été mis en relation avec les chevaliers du Temple ? Nous ne le savons. Il serait sans doute téméraire de voir une allusion à ces chevaliers dans les nombreux passages où Hugues parle avec tant d'éloge des « milites Christi », notamment dans cette « sententia » *De duabus civitatibus* qui paraît avoir été le prototype de la méditation de saint Ignace de Loyola « *De duobus vexillis* » (4).

(4) P.L. t. 177. col. 496. « Duae sunt civitates: Jerusalem et Babylon ...et duo reges: Christus, rex Jerusalem et diabolus, rex Babylonis. Inter has civitates et duos populos et duos reges bellum est jugiter et discordia et pugna, et signat uterque milites suos, Christus suos et diabolus suos... Milites Christi sequuntur regem suum et milites diaboli sequuntur regem suum... » Cette opposition inspirée de saint Augustin prenait une singulière actualité au moment où Saint Bernard allait prêcher la seconde croisade et où tant d'hommes marqués, « signati », de la croix qui étaient appelés et qui s'appelaient eux-mêmes « soldats du Christ », allaient s'embarquer pour combattre les soldats du diable.

Nous voyons dans Migne que l'éditeur de Hugues avait déjà été frappé de la ressemblance entre ce morceau et la méditation de saint Ignace: « Idem videre est apud sanctum Ignatium in hoc excercitiorum tam saepe laudato loco: *De duobus vexillis* » (P.L. ibid. note). Dans un article des

Il est plus probable qu'il pensait à tous les milites Christi, à tous les Croisés. Mais il est évident qu'il ne pouvait pas ne pas s'intéresser vivement à cette « nouvelle milice » dont son ami Bernard de Clairvaux avait fait un si vibrant éloge.

A ces considérations dont les unes apportent de fortes présomptions et les autres, pensons-nous, de solides preuves, il n'est pas inutile d'en ajouter d'autres, nous voulons dire des arguments de critique interne, sans nous dissimuler ce que de tels arguments peuvent comporter de subjectif et parfois d'illusoire. La lettre aux chevaliers ne contient aucune référence, ni explicite ni implicite aux pages reçues comme authentiques. Rien dans le fond ne s'oppose à la doctrine connue par ailleurs et rien formellement ne la rappelle. Il n'y a pas lieu de s'en étonner car l'auteur traite ici un thème absolument nouveau imposé par une circonstance toute nouvelle.

Nous savons par d'autres lettres combien Hugues sait se renouveler, s'adapter aux besoins nouveaux de ses correspondants. Il nous suffit de rappeler la lettre « A Jean, archevêque espagnol » (5), lettre où Hugues répond à cette brûlante question : un chrétien devant un juge païen — ou maure, en Espagne c'est tout un — a-t-il le droit de taire sa foi ? Si nous n'avions la

Etudes (juin 1910) le Père Ferdinand Tournier reprenait et développait cette thèse, et il concluait : « Il ne viendra à l'idée de personne de nier l'emprunt qui est assez évident ». Il se trompait dans ses prévisions. Nous ne reviendrons pas sur ce débat. Nous sommes convaincu que, pour un critique sans parti-pris, une comparaison poussée dans tous les détails ne peut que confirmer la conclusion du P. Tournier.

Par contre, le Père se trompait quand il attribuait le *De duabus civitatibus* au moine bénédictin Werner. Le titre même du recueil de Werner aurait dû le mettre en garde : « *Deflorationes et Excerptiones* », (Butinages et Cueillettes). De fait, un grand nombre de ces cueillettes ont été faites dans les jardins de Hugues. Nous en avons compté jusqu'à vingt-neuf, parmi lesquelles se trouve le *De duabus civitatibus*. Werner n'avait fait que divulguer la fameuse page du maître. Il n'est pas surprenant que ce beau morceau ait frappé les imaginations par sa lumineuse clarté, son accent guerrier, son actualité mordante, actualité qui devait naturellement se maintenir tant que soufflerait dans certaines âmes l'esprit des croisades, on pourrait dire jusqu'à Lépante (1571). Il est tout à fait vraisemblable que cet appel claironnant, qui est en même temps un plan de bataille, ait profondément ému le cœur du chevalier Inigo de Loyola, au moment où le nouveau converti fréquentait les moines bénédictins de Montserrat et écoutait leurs instructtions, c'est-à-dire vers 1523. C'est donc à Hugues de Saint-Victor que saint Ignace, bien à son insu, doit cette méditation qui est la charnière des Exercices. En le reconnaissant nous n'avons pas à redouter de diminuer la gloire du grand ascète de Manrèse. Son mérite est d'avoir discerné dans le monceau des *Exceptiones*, la richesse d'un tel matériau, d'en avoir tiré un parti si magnifique et si original.

(5) P.L. t. 176, col. 1014.

garantie de l'*Indiculum*, rien pour le fond ne ferait penser à Hugues, car ici encore la question est nouvelle, appelle à la fois des considérations et des formules nouvelles.

Dans l'une et l'autre de ces deux lettres nous trouvons la marque du maître et, autant qu'on peut l'affirmer, du même maître. Par maîtrise nous entendons la parfaite domination du sujet, la claire et puissante ordonnance des idées. Nous entendons l'accent d'autorité. L'auteur parle de part et d'autre comme le docteur révéré de qui, ici un archevêque, là une « maison chevetaine » (nous dirions aujourd'hui une maison-mère) sont prêts à recevoir docilement les leçons. En dehors de l'abbé de Clairvaux il n'y a que Hugues qui puisse prendre un pareil ton et imposer un pareil respect, Hugues dont le nécrologe de Saint-Victor disait, sans craindre le reproche d'hyperbole, « caelestis sapientiae donum tam excellenter accepit ut in tota latina ecclesia nullus ei in sapientia possit comparabilis inveniri ».

Il y a enfin la maîtrise du style. Hugues a son style et nul ne peut mieux le reconnaître que celui qui s'attache longtemps à le traduire. Mais, comme bien de bons écrivains, il a plusieurs styles. En gros, nous pouvons distinguer chez lui deux manières extrêmes; l'une ample, étoffée, balancée, telle qu'on la trouve par exemple dans le *De vanitate mundi;* l'autre, plus caractéristique, brève, dense, drue. C'est celle que nous trouvons dans les lettres et en particulier dans nos deux lettres. Les phrases sont courtes. L'auteur affectionne ces assonnances qui accusent une énumération, un parallélisme et surtout une antithèse, qui accrochent l'attention tout en plaisant à l'oreille comme feraient des rimes. Augustin les a mises à la mode; Hugues est sur ce point un disciple particulièrement heureux d'Augustin, à côté de saint Bernard.

Relevons entre autres, pour les rapprocher, ces deux procédés de développement assez caractéristiques :

Dans la lettre à Jean : « Si sic ille (bonus Pastor) ut tu mortem timuisset, quae putas ovis adhuc a morte liberata fuisset ? »

Dans la lettre aux chevaliers : « Si apostoli dixissent Christo : quiescere volumus, vacare et contemplari ...si ergo hoc Christo dixissent apostoli, ubi nunc essent christiani ? ».

Avec l'accent d'autorité, et le ton pénétrant, nous remarquons l'accent de paternité; avec la vigueur la douceur, tout à fait dans la manière de celui que le témoin de sa sainte mort définissait ainsi dans la notice nécrologique : « bon, humble, doux et pieux. »

Nous considérons donc la lettre comme étant de Hugues de Saint-Victor en attendant les critiques, d'avance bienvenues, qui considéreraient cette opinion comme trop peu fondée.

II

La lettre aux Templiers offre un double intérêt.

D'abord, elle apporte une contribution à l'histoire générale, dans la mesure où l'Ordre des Templiers est mêlé à l'histoire générale. Pour nous en tenir à quelques documents du début, les plus importants et les seuls qui ici nous intéressent, nous savions que l'Ordre des Templiers fondé en 1118 à Jérusalem par Hugues de Payns, chevalier champenois, et neuf de ses compagnons, établi sur l'emplacement du temple de Salomon d'où le nom de Templiers, avait reçu, au Concile réuni à Troyes dans ce but en 1128, une solennelle approbation. Il avait reçu en même temps une Règle dont la redaction avait été « confiée et était due à Bernard abbé de Clairvaux » comme l'atteste non sans insistance la lettre-préface (6).

Nous savions que le Concile, sous l'influence de saint Bernard, fondait sur cet Ordre nouveau les plus grandes espérances. Peu d'instituts ont été salués dès leur berceau d'un hommage comme celui-ci : « Avant toutes choses, qui que tu sois, ô soldat du Christ, qui choisis une si sainte institution (conversationem) il faut qu'à l'égard de ta profession tu déploies une sainte diligence, une ferme persévérance, car cette profession est reconnue si digne, si sainte et si sublime que si tu l'observes avec pureté et persévérance tu mériteras d'obtenir une place parmi les martyrs qui ont donné leur vie pour le Christ. » (7)

De cette institution Bernard voit tout en beau. Très expert, comme on sait, dans l'art d'enchaîner les textes et d'exprimer presque toutes ses pensées en langue d'Ecriture sainte, il pose sur le front de l'Ordre naissant une couronne de textes sacrés. Se fait-il pleine illusion ? ou cet homme si charitable et si fin ne veut-il peindre le religieux tel qu'il doit être que pour, discrètement, l'inviter à le devenir ? Nous penchons pour la seconde hypothèse. De quelle plume incisive l'éloquent abbé oppose « à cette milice du Christ la milice (disons plutôt la malice) mondaine ! » Entendez les chevaliers à la mode. De son portrait flatteur nous ne retenons que ce trait : « Soit dans la paix soit dans la guerre, la discipline n'est chez eux nullement méprisée parce que, au témoignage de l'Ecriture, le fils indiscipliné périra : la rébellion est un péché de sorcellerie, le refus d'obéir est com-

(6) *La Règle du Temple*, éditée par de Curzon dans son texte latin et dans son vieux texte français (1886). On discute pour savoir quel est le texte antérieur... Nous lisons : « jussu Concilii ac venerabilis abbatis clare vallis bernardi cui creditum ac debitum hoc erat.» Concile et abbé sont mis sur le même plan).

(7) *De laude novae militiae*. De Curzon a lu : *militantes ;* le Mss. de Nîmes porte *martyres* qui est la bonne leçon, confirmée par le texte français.

me un crime d'idolâtrie (8). Chez eux, on va, on vient au moindre signe de celui qui commande (9). On met les vêtements qu'il a donnés ; on ne cherche pas ailleurs l'habit ni la nourriture... On vit en commun d'un genre de vie pleinement agréable et sobre... Sans rien de propre ils vivent d'une même vie dans une seule maison (10) uniquement soucieux de garder l'unité entre frères dans le lien de la paix (11). On dirait que cette grande foule n'a qu'un cœur et qu'une âme » (12).

De ce beau rêve qui se réalisait sans doute à Clairvaux, sous les yeux du saint abbé, nous allons voir qu'il faudra un peu déchanter ; qu'en tout cas « l'adversaire est bientôt venu comme un lion rôder » autour de la forteresse de Jérusalem, pour employer la langue de saint Pierre et de saint Bernard. La lettre de celui-ci, adressée à Hugues de Payns a dû être écrite peu après 1128, la date du Concile : en tout cas assez avant 1136, date de la mort du fondateur des Templiers.

La lettre de Hugues de Saint-Victor qui lui est postérieure, doit se placer avant 1141, date où mourut le victorin. Elle nous apprend un événement qu'ignoraient les historiens. Avant 1141 une crise intérieure a secoué l'institution des Templiers, crise qui eût pu arrêter le nouvel Ordre dans son élan. Il ne faut ni exagérer ni déprécier l'importance du fait. Il faut, pensons-nous, en prendre note et, dans une histoire qui se veut complète, en tenir compte.

La lettre présente un second intérêt : elle apporte une contribution à l'histoire de la vie monastique, et, en général, de la vie spirituelle. Les religieux-chevaliers se posent un double problème, ou, pour parler le langage de Hugues, ils sont en proie à une double tentation du malin esprit. La première est celle-ci : la profession qu'ils ont embrassée leur permet-elle de se maintenir dans cette voie de perfection qui est la définition même de la vie religieuse ; en d'autres termes : peuvent-ils concilier cette vie si active qui est la leur avec la vie contemplative ?

Et voici la seconde : entre les moines-guerriers qui s'en vont au combat montés sur leurs palefrois et les humbles valets qui s'occupent des écuries, existe-t-il, quelles que soient les affirmations contraires, communauté d'idéal et de vie ? Les derniers font-ils vraiment partie de la « fraternité », de la « fratrie » ?

Bref, les uns et les autres ne doivent-ils pas chercher ailleurs les conditions d'une vraie vie religieuse ?

(8) I Samuel, XV, 23.
(9) Allusion à Luc, VII, 8.
(10) Ps. LXVII, 7.
(11) Eph. IV, 3.
(12) *Actes*, IV, 33.

Ces difficultés, ou tentations, pouvaient en principe se rencontrer dans tous les Ordres monastiques ; mais elles se présentaient de façon aiguë et bien réelle dans ce nouvel Institut.

Dans tous les Ordres religieux, la vie contemplative était considérée comme l'état normal du moine ; entendons par là une vie de recueillement, une vie appliquée à la prière, en particulier à la prière en commun qui était l'*office* essentiel du moine, l'Office divin. Elle n'excluait pas la vie active, c'est-à-dire un certain travail manuel prescrit à tous par la Règle. L'idéal paraissait être de fondre la vie contemplative avec la vie active dans le comportement du même religieux quel que fût son titre ou son emploi ; témoin ce distique que nous avons lu sur une pierre tombale d'un antique monastère augustin du Périgord (13) :

> Hic jacet in tumulo Guillelmus abbas...
> Qui Rachel et Lia, qui Martha fuit atque Maria.

Il y a toute chance que ce dernier vers fût un lieu commun, exprimant un idéal commun à tous. Cette vie active était d'ailleurs paisible, quoique parfois pénible : c'était le travail des champs ou quelque autre labeur analogue à celui de Nazareth...

L'existence des moines-soldats était tout autre. En dehors de l'Office divin ils devaient affronter, parfois pour de longs jours, la poussière et la sueur des combats. Ils étaient souvent en expédition, toujours en alerte ; au point que la Règle autorisait les religieux à se lever de table quand retentissait le « cri de combat ». La part de l'Office était prévue, par la première règle, pareille à celle de tous les autres moines existants. Mais la seconde règle prévoit comme normal, comme fréquent « quod sepius accidisse non dubitamus » que le religieux appelé par « l'affaire de la chrétienté orientale », c'est-à-dire la guerre, doit remplacer matines par XIII patenostres, et les autres heures canoniales par un nombre prévu d'oraisons dominicales. N'était-ce pas ébranler le pilier de tout l'édifice religieux, la prière, et en particulier la prière en commun ?

Parmi les activités débordantes et dangereuses que leur profession imposait à ces religieux d'un genre si nouveau, il en était deux qui, à bien réfléchir, leur semblaient difficilement compatibles avec l'idéal de perfection monastique : tuer des hommes et remporter leurs dépouilles.

Hugues commence par écarter ces deux difficultés. Malgré leur importance il les tranche sommairement. La première avait

(13) L'abbaye de Saint-Amand de Coly en Sarladais. L'inscription est du XIIe siècle.

été brillamment résolue par son ami Bernard de Clairvaux (14). « On peut tuer de tels ennemis pourvu que ce soit sans haine pour les personnes », dit Hugues; et il ajoute: « on peut dépouiller l'ennemi pourvu que ce soit sans esprit de lucre et en vue d'une juste rémunération » (15).

Après ce rappel de principes, glissé d'ailleurs à la manière de saint Bernard sous le couvert d'aimables compliments, Hugues en vient à l'objection principale. « Le diable vous trompe, dit-il équivalemment: non! l'activité extérieure, quelle qu'elle soit, quelque humble ou absorbante qu'elle soit, ne constitue par un empêchement à « une perfection majeure » et ne place pas votre Ordre dans un état d'infériorité par rapport aux autres Ordres établis dans l'Eglise! Non! la prière, la méditation, la contemplation ne sont pas, de soi, des « biens majeurs »! Non! le pur Office divin lui-même n'apporte pas, de soi, la « divinité »! Non! ce n'est pas le lieu, et ce n'est pas l'habit qui fait le saint moine!

La « meilleure part » c'est celle où on a le plus à travailler avec le Christ travaillant, le plus à combattre avec le Christ combattant. Vous avez la meilleure part.

C'est Dieu qui l'a choisie pour vous. Evoquant l'image fameuse de saint Paul, l'auteur rappelle que ce qu'on attend du membre d'un corps ce n'est pas d'être noble mais d'être utile au corps; c'est aux services rendus que nous serons jugés. Rajeunissant la vieille comparaison, Hugues ajoute: dans une maison

(14) Combien stimulantes devaient être pour les chevaliers des considérations aussi fortement burinées que celles-ci: « Les soldats du Christ combattent en sécurité ne craignant nullement ni dans le meurtre des ennemis un péché, ni dans leur mort un danger, puisque c'est pour le Christ que la mort est donnée ou reçue... D'un côté, c'est le Christ qui gagne, de l'autre c'est le Christ qui est gagné, le Christ qui volontiers accepte la mort de l'ennemi pour son châtiment, et plus volontiers s'offre lui-même à la mort pour notre confortement. Le chevalier du Christ tue tranquillement: il meurt encore plus tranquillement... Ce n'est pas en vain qu'il porte un glaive: il est le ministre de Dieu pour la vengeance contre les malfaiteurs... Quand il tue un malfaiteur, il n'est pas homicide; il est pour ainsi dire malicide... » Combien opportunément est rappelé le psaume 67: « Le juste se réjouira quand il verra la vengeance et l'on dira: oui vraiment, il y a un fruit pour le juste, il y a une vengeance sur la terre. » Et la parole de l'Apocalypse: « S'ils sont bienheureux ceux qui meurent dans le Seigneur, combien plus ceux qui meurent pour le Seigneur. » (*De laude novae militiae*, passim.)

(15) Cette difficulté aussi avait été résolue, et par une haute autorité: le pape Honorius II, dans la bulle *Omne donum optimum* adressée à Robert de Craon, successeur du fondateur des Templiers, disait: « Pour vous récompenser, nous vous permettons de garder pour vous tout le butin que vous prendrez aux sarrasins sans que personne n'ait le droit de vous en réclamer une part. »

les toits sont bien plus utiles que les lambris dorés. Sanctifiez donc l'état (conversationem) où vous êtes, cet état vous sanctifiera.

Hugues répond ensuite à la seconde « tentation » qui est, à vrai dire, toute voisine de la première et s'imbrique avec elle, de sorte que les réponses s'imbriqueront aussi. Il vient d'affirmer que dans l'Eglise l'Ordre des chevaliers du Christ tient un rang aussi glorieux que tous les autres Ordres. Il reste à faire admettre que, dans l'Ordre même des Chevaliers du Christ, les plus humbles valets tiennent un rang aussi glorieux que les plus hauts dignitaires.

Ici encore la tentation pouvait assaillir l'âme des moines du Temple quand ils regardaient vers les autres moines. Certes, dans tous les autres Ordres était admise comme normale une certaine inégalité à l'intérieur du monastère. Partout, on distinguait les « frères » prêtres et les « frères » laïques ou lais. On les distinguait par le costume et par le rang à table et surtout par la place à l'église : dans le chœur ou hors du chœur. Cette inégalité paraissait à tous nécessaire et elle était par tous acceptée volontiers.

Elle paraissait très justifiée. Comment ne pas admettre, pensait-on, l'inégalité entre celui qui est revêtu de la dignité, non pas seulement de la fonction, sacerdotale et celui qui ne l'est pas ? Elle était facilitée par l'esprit de foi qui animait tous les moines à quelque degré qu'ils fussent élevés : ils ne confondaient pas en général l'échelle des dignités avec l'échelle des valeurs. Elle était facilitée par le climat social qui régnait partout en dehors du cloître. Elle était acceptée avec joie parce qu'elle ouvrait à tous la porte des monastères, aux ignorants comme aux lettrés, aux vilains comme aux nobles. La plupart des « laïques », justifiant l'étymologie du mot « convers » étaient des gens de professions diverses, plutôt agricole, qui s'étaient, sur le tard, *tournés*, *convertis*, vers l'état monastique, tout heureux d'y être reçus et d'y rendre service. Cette inégalité était corrigée par une égalité, l'égalité devant la charrue ; car tous, du plus élevé au plus humble, étaient assujettis au travail de la terre.

Dans l'Ordre des Templiers, il n'y avait pas seulement deux catégories, il y en avait quatre. A vrai dire, cette classification n'est nulle part présentée de façon bien précise. Hugues, habitué au statut des chanoines réguliers victorins, ne distingue de loin que les « supérieurs » et les « inférieurs » ou encore les praelati et les subjecti, termes très vagues qui ne rappellent que les degrés normaux de toute hiérarchie. Mais plus loin nous voyons les « domini » et les « famuli » ; à ces derniers il s'adresse en

disant : « homines quibus servitis » terme qui évoque les « servientes », les « sergents » dont il est question dans la Règle du Temple.

Dans cette Règle on découvre, non sans quelque application, les quatre catégories comprises sous le nom général de « *Pauperes commilitones Christi* », titre officiel qui leur a été reconnu par le Concile de Troyes. Tous sont appelés « fratres ». Ce sont :

Les fratres *milites*, les *chevaliers*, tous de noble race.

Les fratres *capellani*, les *aumôniers*, les seuls prêtres de l'Ordre.

Les fratres servientes *armigeri*, les *écuyers*, chacun au service d'un chevalier.

Les fratres servientes *famuli*, *employés* de tous métiers. Ces derniers sont ceux qui, selon les Instituts, seront appelés convers, frères lais, coadjuteurs (16).

La distance était grande dans le monde entre les chevaliers et les écuyers. Ils ne la supprimaient pas en déposant cette armure qu'ils devaient d'ailleurs souvent reprendre. La distance restait grande entre les blancs manteaux réservés aux seuls chevaliers et les manteaux noirs.

Les chevaliers disposaient de trois chevaux dont un particulièrement vigoureux et fringant appelé turcoman. Il y tenait beaucoup : « Equos habere volunt fortes et veloces » dit saint Bernard (17). Il avait ses trois chevaux... et puis son écuyer. La maison devait fournir, dit naïvement la Règle « quidquid militi vel equis aut armigero erit ad victum necessarium ». Les chevaux d'abord.

La distance était plus grande encore entre le chevalier et les famuli, c'est-à-dire, les employés de toute sorte, bourreliers, valets d'écurie, palefreniers. Le manteau blanc est longuement proclamé par la Règle : symbole de chasteté, « sécurité de l'âme, dit-elle, et santé du corps » (art. 17). On ne comprend pas bien que, de ce point de vue, il fût réservé aux seuls chevaliers. Ailleurs (18) le manteau blanc pouvait être considéré comme justifié par la dignité sacerdotale. Ici, les plus hauts dignitaires, les chefs, n'étaient pas prêtres. Les chapelains qui semblent n'avoir

(16) Dans la Règle nous trouvons souvent associés les *armigeri* et les *famuli* encore appelés *clientes*, deux mots que le vieux français traduit « sergans » ou sergents. Il est dit : Quand les chevaliers reçoivent un vêtement neuf, qu'ils laissent le vieux... pour les écuyers, les sergents et quelquefois pour les pauvres. (Règle 19).

(17) *De laude novae militiae.*

(18) Chez les Cisterciens, par exemple, à qui les Templiers ont emprunté le vêtement de chœur et beaucoup d'autres usages. La règle 17 dit : « Nulli concessum est candidas clamides de ferre aut abba pallia nisi nominatis militibus Christi ».

été incorporés à la « fraternité » qu'à partir de 1139, étaient entourés d'égards, mais eux-mêmes n'avaient droit au manteau blanc que s'ils étaient évêques. Ils n'étaient d'ailleurs que des subalternes, révocables sur une volonté du Maître et du chapitre qui l'entourait, tout composé de non-prêtres. C'était vraiment le triomphe du laïcat.

Enfin si la science pouvait ailleurs constituer entre les degrés un obstacle difficilement franchissable, on ne pouvait guère en dire autant de la vaillance qui était ici le titre le plus apparent des chefs au prestige, mais dont ils n'avaient pas le privilège exclusif.

Il n'est pas surprenant que cette inégalité fût péniblement ressentie par les inférieurs. La Règle avait prévenu les réactions. Un article important était intitulé : *De vitanda murmuratione*. « Nous vous ordonnons, disait-il, de fuir comme la peste les envies, les jalousies, le dépit, les murmures, les mots malveillants chuchotés à l'oreille, les médisances... » (art. 48). Saint Bernard, dans son éloquent panégyrique, avait affirmé d'une tranquille audace : « Il n'y a pas chez eux acception de personnes ; ils se soumettent au meilleur, non au plus noble. On ne surprend chez eux aucun murmure, même le plus léger, qui ne soit puni... » (19).

Il fallait déchanter. Hugues savait que le tableau comportait déjà des ombres. « Les murmurateurs, disait la Règle, sont engloutis par la méchanceté de l'antique ennemi plein d'artifice ». L'ennemi était venu. On murmurait. Les uns murmuraient d'être au premier rang et les autres surtout d'être au dernier. Et le diable, de son côté, leur murmurait à l'oreille équivalemment : « Tout aux uns, rien aux autres ! A eux toute la gloire, toute l'admiration, toutes les prières de la chrétienté qui n'a d'yeux que pour eux, à vous l'oubli, le mépris ! Quittez donc cette prétendue Fraternité où vous n'êtes pas des frères et cherchez-en une autre où vous soyez vraiment des frères. Vous la trouverez facilement... »

Hugues emploie des termes très forts. Il parle du « désespoir » des supérieurs, de « l'indignation » des inférieurs. Avons-nous le droit d'atténuer ces termes ? de penser que leur sens s'était adouci depuis Cicéron ? ou que notre écrivain s'était exagéré la gravité de la crise qui secouait le Temple ? Non, il savait à quoi s'en tenir. Pyschologue très pénétrant il devinait le danger qui menaçait cet édifice si hardi. Il attachait une grande importance aux renseignements qu'il recevait.

(19) *De laude novae militiae.*

Sans doute, comme il venait de le dire dans la première partie de sa lettre, un homme peut se sanctifier dans n'importe quelle activité. Encore faut-il savoir quel est cet homme et quelle formation spirituelle il a reçue. Ici, on voudra bien nous excuser d'entrer dans des rappels de faits historiques que Hugues n'exprime pas mais qu'il n'ignore pas et qui expliquent en partie le mal auquel il veut porter remède.

Où se recrutaient les chevaliers du Temple ? Les premiers, les fondateurs, comme il advient toujours, étaient des sortes de héros et de saints. Mais, d'une part, l'attirance exercée par cet Ordre nouveau sur les chevaliers d'Occident surtout après l'appel et le dithyrambe de saint Bernard, était des plus profondes ; d'autre part, les besoins de la chrétienté d'Orient étaient des plus pressants. Que faire ? Ouvrir largement la porte à toute bonne volonté ? Accueillir du moins avec confiance tous ces nobles chevaliers dont la race et les éperons garantissaient la valeur ? Ou bien se montrer prudent, voire même défiant, étant donné le caractère si nouveau et si périlleux d'un Institut où l'action menaçait sans cesse d'étouffer la contemplation et, pour mieux dire, la simple vie religieuse (20).

Il est intéressant de déceler dans la Règle même les traces de cette hésitation. L'article 11 expose les conditions générales d'admission. « Si quelque chevalier pris dans la masse de perdition... choisit votre genre de vie commune, qu'il ne soit pas consenti tout de suite à son désir mais, selon le mot de l'Apôtre, « éprouvez si son esprit est de Dieu » (Ia Joan. IV, 1), qu'on lise la Règle en sa présence (21) et s'il est prêt à obéir avec diligence aux préceptes ainsi proposés, ...devant les frères convoqués qu'il manifeste son désir et sa demande avec pureté d'âme. La conclusion de l'épreuve dépendra des réflexions et de la prudence du Maître selon l'honnêteté de vie du candidat ». Il n'est pas fixé de limites précises au temps de cette probation.

Qui sont ces chevaliers pris dans la masse de perdition ? Nous savons que saint Bernard n'est pas tendre pour la milice du siècle. Mais sont-ils tous compris dans cette « masse » ? Ne faut-il pas éliminer la candidature des pires d'entre eux ? L'article 12 pose un problème apparemment insoluble. Le texte rédigé en latin sur l'ordre du Concile et le texte en vieux français se contredisent formellement. Qu'on en juge :

(20) Nous ne parlons pas des « *fratres conjugati* » ou chevaliers engagés dans le mariage. Ils participaient aux expéditions et aux mérites mais n'habitaient pas dans les couvents. Ils étaient affiliés et n'avaient pas droit au manteau blanc. Du même genre étaient les engagés *ad terminum*, qui s'offraient pour un temps.

(21) Beaucoup de candidats, y compris les chevaliers, ne savaient pas lire.

Texte latin: Ubi autem *milites non excommunicatos* congregare audierint, illuc pergere ...dicimus.

Texte français: La ou vos saurés assemblée de *chevaliers escomeniés*, la vos commandons a aler. (22).

On ne saurait mettre en cause une erreur de copiste, car tous les manuscrits français que nous possédons sont d'accord dans un sens et tous les manuscrits latins, y compris celui de Nîmes, sont d'accord dans l'autre. A priori, c'est le texte français qui nous paraît juste. Non que nous voulions trancher le problème d'antériorité; il se peut que les deux documents soient contemporains; mais le reste de l'article, qui exprime les mêmes idées dans les deux langues, suppose en fait des chevaliers excommuniés, sinon le texte n'aurait pas de signification et ferait double emploi. Il est dit: « Ces chevaliers... Nous louons qu'on les reçoive aux conditions suivantes: qu'on se réunisse en présence de l'évêque de leur province; que l'évêque écoute la volonté du candidat. La demande ouïe, que le frère (sans doute le recruteur) l'envoie au Maître et aux frères qui sont dans le Temple de Jérusalem... et si sa vie est tellement honnête qu'on le juge digne d'une telle société, qu'on le reçoive *avec miséricorde* (23). Si entre temps (durant la probation) il vient à mourir de labeur et de fatigue, qu'on lui accorde l'entier bénéfice et la fraternité des pauvres chevaliers du Christ comme à l'un des frères. »

Quoi qu'il en soit de ces contradictions et de leurs causes que nous n'avons pas à rechercher ici, dans la pratique c'était le texte français qui faisait loi. Il n'est, pour s'en convaincre, que de lire un passage au premier abord bien étrange de l'Eloge écrit par saint Bernard. Le texte français explique ce passage et ce passage explique le texte français: « En cette grande multitude d'hommes qui déferle là-bas on en voit peu qui ne soient des scélérats, des impies, des ravisseurs, des sacrilèges, des homicides, des parjures, des adultères. De leur départ il résulte un double bien: un soulagement pour ceux d'ici, un renfort pour ceux de là-bas. Ils rendent service des deux côtés: en cessant d'opprimer ici, en s'offrant à protéger là-bas. » Un texte vient toujours à propos illustrer la situation: « L'Egypte se réjouit de leur départ et Sion de leur arrivée... (Ps. 104, 38). » Conclusion: « C'est ainsi que le Christ sait tirer vengeance de ses ennemis; non seulement il triomphe d'eux, mais il triomphe par eux. D'un ennemi il fait un soldat, comme jadis de Saul persécuteur il a fait Paul prédicateur. Je ne suis pas surpris que la Cour céleste, selon le témoignage du Sau-

(22) En latin: allez vers les chevaliers non excommuniés. En français: allez vers les chevaliers excommuniés. Ce n'est pas assez de dire avec de Curzon (l.c.) « que le texte français change ici l'esprit de la règle latine. »

(23) C'est nous qui soulignons.

veur, se réjouisse plus pour un pécheur qui fait pénitence que pour beaucoup de justes qui n'ont pas besoin de pénitence. » (24).

Ces impies, ces adultères, ces homicides et autres scélérats ce sont les recrues pour le Temple. Ne sont-ils pas à identifier avec les chevaliers « excommuniés » ? (25). Etrange recrutement auquel nous aurions peine à croire s'il n'était souligné avec tant d'insistance par le grand admirateur des Templiers. L'abbé Vacandard fait observer finement : « On peut douter qu'ils aient tous passé, comme l'insinue saint Bernard, par le chemin de Damas pour se rendre à Jérusalem. » (26)

Les expressions de Hugues ne doivent donc point paraître exagérées. Il y avait de fortes têtes dans cette sorte de Légion étrangère. Excellents cœurs, combattants intrépides, ils avaient beaucoup moins de peine à mater l'ennemi qu'à dompter leur besoin d'indépendance, à réprimer leur « indignation ». Et c'est sans doute parce que ces inférieurs étaient parfois « indignés » par leur sujétion que les supérieurs se trouvaient quelquefois « désespérés » par la charge qui leur incombait.

Mais la foi demeurait ardente et profonde en l'âme de ces rudes hommes. Hier capables et même coupables du pire, ils devenaient capables du meilleur, du plus sublime, si l'on savait comme saint Bernard et comme Hugues faire appel à leur foi. Celui-ci est sûr d'être compris quand il leur montre le Christ humble et doux et ose leur dire : « Les plus sages d'entre vous savent bien qu'une vertu est d'autant plus sûre qu'elle est plus cachée. Vous aspirez à monter. A la bonne heure ! mais c'est audedans qu'il faut monter ; là, plus on descend, plus on monte... » Entre vous pas de différence sinon que les plus petits sont les plus grands. Vous êtes unis dans la même tâche, vous êtes unis dans la même gloire...

En résumé, dans cet Ordre, si bousculé soit-on par sa mission et ses activités guerrières, chacun peut se sanctifier. Et dans cet Ordre, quelque soit l'humble rang que l'on tienne, chacun peut

(24) *De laude novae militiae*, Ch. V.

(25) L'excommunication était très fréquente au Moyen Age où elle ne se distinguait pas de la simple exclusion des sacrements, au moins jusqu'à Célestin III (+1198). Personne ne pouvait se sentir à l'abri. Tous les crimes auxquels saint Bernard fait allusion pouvaient tomber sous le coup de l'excommunication. Mais la croisade offrait un moyen d'en être relevé. L'espoir de cette remise fut pour beaucoup dans l'élan qui poussait les chevaliers vers le Saint Sépulcre. Si on eût exclu les « excommuniés » le nombre des volontaires eût été bien plus restreint. Ne restait excommunié que qui le voulait. C'est sans doute avec ces obstinés que la règle 13 prescrit de n'avoir aucun rapport. Il y est d'ailleurs question exclusivement des excommuniés « *nominatim et publicae* ». Cette précision confirme le sens que nous avons adopté.

(26) *Vie de saint Bernard*, I, p. 254.

se sanctifier. C'est là que l'auteur voulait en venir. Il l'avait annoncé dans son envoi d'un sens apparemment un peu énigmatique : « Aux chevaliers du Christ qui sanctifient leur zèle pour la ferveur par le genre de vie qu'ils ont adopté dans le Temple de Jérusalem. » Ces gens-là n'avaient qu'un désir : se sanctifier.

Les conseils de Hugues, disions-nous, n'offraient guère d'intérêt général pour les moines de cette époque. Parmi les tentations de la vie cénobitique, parmi les ruses du malin si bien décrites par saint Bernard, nous ne voyons guère mentionnées celles que Hugues dénonce dans sa lettre. Certes, beaucoup se reprochent de ne pas assez prier ; mais ils ne reprochent pas à leur cloître de n'être pas assez fermé. Il est question d'indiscipline, de murmures, mais chez les moines pourrait-on dire huppés, non chez de pauvres convers impatients du joug, humiliés de leur charge.

TEXTE ORIGINAL

Incipit prologus magistri hugonis de sancto victore :

Christi militibus in Templo iehrosolimitano religiosa conversatione studium sue devotionis sanctificantibus Hugo peccator. Pugnare et vincere et coronari in Christo Jesu domino nostro.

Incipit sermo eiusdem ad milites templi.

Quanto magis fratres karissimi diabolus ad nostram deceptionem et subversionem invigilat, tanto magis nos per circumspectionis studium non solum contra mala sed et in bonis agendis sollicite vigilare debemus.

Primus enim labor diaboli est ut nos ad peccatum pertrahat. Secundus ut in bono opere intentionem nostram corrumpat. Tercius ut quasi sub specie proficiendi, a pro

f° 170r

posito virtutis opere nos excutiens in bono stabiles (sic) *effitiat. Propter primam fraudem cavendam dicit scriptura : Fili, vide ne aliquando peccato consentias. Propter secundam fraudem cavendam dicit alio loco : fac bonum bene ; bonum enim non bene facit qui in opere bono non Dei sed suam gloriam querit. Propter*

Aujourd'hui il est peut-être plus fréquent de rencontrer, dans les ordres actifs, des Marthes qui gémissent de n'être point Marie ; dans tous les ordres, des convers ennuyés d'être convers. Il se peut que les réflexions de Hugues offrent au XX[e] siècle un intérêt plus général qu'au XII[e]. S'il en est ainsi, cette exhumation serait d'autant plus justifiée.

TRADUCTION FRANÇAISE

Ici commence le prologue de maître Hugues de Saint-Victor.

Aux soldats du Christ qui, par leur religieux comportement dans le Temple de Jérusalem, s'appliquent avec ferveur à leur sanctification. Hugues pécheur. Combattre et vaincre et être couronné dans le Christ Jésus Notre Seigneur.

Ici commence l'exhortation du même aux soldats du Temple.

Plus le diable, frères très chers, se tient aux aguets pour nous tromper et pour nous perdre, plus nous devons être sur nos gardes, par une circonspection toujours en éveil, non seulement contre le mal, mais aussi quand nous faisons le bien.

Le premier effort du diable est en effet de nous entraîner au péché. Le second est de corrompre nos intentions dans nos bonnes œuvres. Le troisième consiste, sous apparence de progrès, à nous rendre instables dans le bien en nous détournant des œuvres de vertu que nous avons entreprises. Pour nous garder de la première tromperie, l'Ecriture dit : « Mon fils prends garde à ne jamais consentir au péché » (Tobie, IV, 6). Pour nous garder de la seconde tromperie, elle dit dans un autre endroit : « Fais bien le bien » (1). Celui-là ne fait pas bien le bien qui, dans une œuvre bonne, ne cherche pas la gloire de Dieu mais la sienne. Pour nous garder de la troisième tromperie.

terciam fraudem cavendam alibi dicit: Sta in loco tuo. Quasi enim loco suo stare non vult qui de eo quod ex debito agere cogitur, per inconstantiam mentis semper ad aliena vario apetitu raptatur.

Propter hanc inconstantiam et levitatem corrigendam dicit apostolus: unusquisque in ea vocatione in qua vocatus est in ea permaneat. Alius sic et alius sic. Videte fratres; si omnia corporis membra unum offitium habent, corpus ipsum omnino subsistere non possit (sic). *Apostolum audite: Siquidem dixerit pes non sum oculus, non sum de corpore, non ideo est de corpore? Saepe quae magis ignobilia sunt magis sunt utilia. Pes tangit terram sed totum corpus portat. Nolite decipere vosmetipsos. Unusquisque mercedem accipiet secundum suum laborem. Tecta domorum imbrem et grandinem et ventos accipiunt; sed si non essent tecta, quid facerent laquearia picta?*

Hoc idcirco dicimus fratres quia audivimus quosdam vestrum a quibusdam minus discretis perturbari quasi professio vestra quum vitam vestram ad portanda arma contra inimicos fidei et pacis pro defensione christianorum dedicastis, quasi, inquam illa professio vel inlicita sit vel pernitiosa, id est vel peccatum vel majoris profectionis impedimentum. Hoc est quod vobis jam dixi quia diabolus non dormit. Scit enim quia si peccatum vobis suadere voluerit non audietis neque consentietis. Idcirco non dicit vobis inebriamini, fornicamini, contendite, detraite. Evacuastis primum laborem eius respuendo peccata. In secundo quoque labore adversantem contrivistis. In pace enim cum

f° 170ᵛ

carne propria jejuniis et abstinentia pugnatis, et cum in opere virtutis superbiam suggerit resistitis et vincitis. In bello autem contra inimicos pacis qui vult (sic) *ledunt vel ledere volunt armis pugnatis.*

Ille autem qui semper temptat invisibilis hostis crudeliter persequens bonum opus vestrum quod rationabili et justo zelo facitis corrumpere nititur. Et quia causarum accionem corrumpere laborat intentione, suggerit odium et furorem dum occiditis suggerit cupiditatem dum spoliatis, vos ubique insidiantem repel-

elle dit ailleurs: « Reste où tu es » (2). Celui-là ne veut pour ainsi dire pas rester où il est qui, de la tâche qu'il est par devoir tenu de remplir, se laisse toujours arracher et attirer ailleurs par l'inconstance de son esprit et les caprices de son désir.

C'est pour corriger cette inconstance et cette légèreté que l'Apôtre dit: « Que chacun demeure dans l'état où il a été appelé » (I Cor. VII, 20), celui-ci dans tel état, celui-ci dans tel autre. Voyez, frères; si tous les membres du corps remplissaient un seul office, le corps lui-même ne saurait tout entier subsister. Ecoutez l'Apôtre: « Si le pied disait: puisque je ne suis pas l'œil, je ne suis pas du corps, ne serait-il pas du corps pour autant ? (I Cor. XII, 16); C'est souvent ce qui est le moins noble qui est le plus utile. Le pied touche la terre, mais il porte tout le corps. Ne vous trompez pas vous-mêmes: chacun recevra sa récompense selon son travail. Les toits des maisons reçoivent la pluie et la grêle et le vent mais s'il n'y avait pas de toitures, que feraient les lambris couverts de peintures ?

Si nous proposons ces réflexions, frères, c'est que nous avons entendu dire que certains d'entre vous étaient troublés par quelques gens de peu de sagesse, comme si la profession par laquelle vous avez consacré votre vie à porter les armes contre les ennemis de la foi et de la paix pour la défense des chrétiens, comme si votre profession, dis-je, était ou illicite ou pernicieuse, autrement dit, si elle constituait un péché ou l'empêchement d'un plus grand progrès.

C'est ce que je vous disais: le diable ne dort pas. Il sait que s'il veut vous persuader de pécher, vous ne l'écouterez pas et vous ne consentirez pas. C'est pourquoi il ne vous dit pas: enivrez-vous, commettez l'impureté, disputez-vous, dénigrez. Vous avez rendu vain son premier effort en rejetant les péchés. Dans son second effort vous avez aussi écrasé l'adversaire. En temps de paix en effet vous combattez votre propre chair par les jeûnes et par l'abstinence et quand, dans les œuvres de vertu il vous suggère de l'orgueil, vous résistez et vous êtes vainqueurs. En temps de guerre, vous combattez par les armes contre les ennemis de la paix qui (vous ?) font tort ou veulent vous faire tort.

Mais cet ennemi invisible qui toujours tente et s'acharne cruellement, s'efforce de corrompre le bon travail que vous accomplissez d'un zèle raisonnable et juste. Comme il travaille à corrompre l'action extérieure par l'intention, il vous suggère la haine et la fureur quand vous tuez; il vous suggère la cupidité quand vous enlevez les dépouilles. Vous repoussez partout ses

(1, 2). Ces mots ne se trouvent pas textuellement dans l'Ecriture Sainte.

litis quia occidendo non inique oditis (sic) *et spoliando non injuste concupiscitis. Ideo enim dico non inique oditis quia non oditis hominem sed iniquitatem. Ideo vero dico non injuste concupiscitis quia hoc aufertis quod pro peccatis eorum juste tollitur et vobis pro labore vestro juste debetur. Dignus est enim operarius mercede sua. Si enim bovi trituranti os non alligatur, homini laboranti quo pacto merces negatur ? Si enim homini ad edificationem proximorum verba preferenti premium redditur, homini pro servanda vita proximorum animam suam ponenti merces non deberentur* (sic).

Idcirco dixi quia victus est diabolus in hac parte. Non invenit quicquam suum in vobis ubi et actio ita est et intentio sincera. Propterea ad aliam pugnam se transfert. Dum enim negare non potest bonum esse quod facitis efficere laborat ut in bono quod facitis perseverantiam que consummatio est omnis boni non teneatis. Concedit bonum esse quod negare non potest, sed suadet pro majori bono minus bonum relinquendum esse, non ut illud fiat sed ut hoc non fiat. Non curat quid dicat tantummodo ut vos a vestro proposito excuciat. Hoc omnino vult ut hinc exeatis ubi estis. Propterea promittit magna ut vos eiciat ut cum vos ejecerit, nec ad illud ire nec ad hoc redire sinat.

f° 171r

Hec est fraus inimica;
hec calliditas et versutia diaboli qua vos subplantare desiderat. Propterea hic state resistite adversario vestro leoni et draconi. Venit enim ut leo ut vos frangat, venit ut draco ut vos decipiat. Nolite ergo credere. Suspectum sit quiquid suggeret inimicus etiamsi bonum videatur. Recordamini quid dixerit matri vestre persuasor iste callidus. Comedite inquit, et eritis sicut dii. Videte quomodo promittit divinitatem ut contempnere doceat humanitatem, Spondet majestatem ut tollat humilitatem.

Vos ergo fratres primam fraudem experti, cauti estote neque facile consilia recipiatis que vos ad divinitatem appetendam ascendere suadent. Recordamini vos esse homines; tenete humiliter quod Deus contulit; sustinete patienter quod Deus de vobis disposuit. Et si forte in mentem venit desiderium ordinis alcioris, scitote quia in omni ordine ille est alcior qui est melior.

embûches parce que, quand vous tuez, ce n'est pas injustement que vous haïssez et quand vous dépouillez ce n'est pas injustement que vous convoitez. Je dis: ce n'est pas injustement que vous haïssez parce que vous ne haïssez pas l'homme mais l'iniquité. Je dis: ce n'est pas injustement que vous convoitez parce que vous enlevez ce qui, vu leurs péchés, est justement ôté et, vu votre travail, est justement mérité. « L'ouvrier en effet est digne de son salaire » (Luc, X, 7 I; Tim. V. 18). Si « on ne muselle pas le bœuf qui foule le grain » (I Cor. IX, 9; I Tim. V 18 de quel droit refuserait-on son salaire à l'homme qui travaille ? Si à l'homme qui prend la parole pour l'édification de son prochain on donne une récompense, à l'homme qui sacrifie sa vie pour sauver celle de son prochain ne serait-il pas dû une redevance ? Si j'ai dit que le diable a été vaincu sur ce point c'est qu'il n'a rien trouvé qui lui appartienne, en vous dont l'intention est aussi pure que l'action.

C'est pourquoi il porte le combat sur un autre point. Comme il ne peut nier que ce que vous faites soit bien, il s'efforce d'obtenir que, dans ce bien que vous faites, vous ne gardiez pas la persévérance qui est le couronnement de tout bien. Il accorde ce qu'il ne peut nier: ce que vous faites est bien. Mais il vous conseille de quitter ce moindre bien pour un plus grand bien, non afin que vous fassiez celui-ci, mais afin que vous ne fassiez pas celui-là. Il n'a cure de ce qu'il peut dire pourvu qu'il vous arrache à votre ferme propos. Ce qu'il veut absolument c'est que vous sortiez de là où vous êtes. Voilà pourquoi il promet merveille afin de vous faire sortir et qu'une fois dehors il ne vous permette ni d'aller vers ce plus grand bien ni de revenir vers ce moindre bien.

Voilà la tromperie de l'ennemi. Voilà l'habileté, la fourberie du diable qui désire vous faire mordre la poussière. C'est pourquoi tenez ferme, résistez à votre adversaire qui est lion et dragon. Il vient comme un lion pour vous briser; il vient comme un dragon pour vous tromper. Ne vous fiez pas à lui. Tenez pour suspect tout ce que vous suggèrera l'ennemi, même si la suggestion paraît bonne. Souvenez-vous de ce qu'a dit à votre mère cet habile persuadeur: « Mangez, dit-il, vous serez comme des dieux. » Voyez comme il promet la divinité pour apprendre à mépriser l'humanité; il fait miroiter la majesté pour ôter l'humilité.

Vous donc, frères, instruits par cette première tromperie, soyez sur vos gardes et n'acceptez pas facilement des conseils qui vous engagent à monter vers la divinité. Souvenez-vous que vous êtes hommes. Retenez humblement le don que Dieu vous a fait: acceptez patiemment ce que Dieu a disposé à votre sujet. Et si par hasard il vous vient à l'esprit le désir d'un ordre plus haut, sachez qu'en tout ordre celui-là est le plus haut qui est le meilleur.

Judas de culmine apostolatus deicitur, et publicanus humiliter se accusans iustificatur. Si locus salvare posset diabolus de celo non cecidisset. Rursum si locus damnare, Job in stirquilino (sic) *diabolum non vicisset. In hoc ergo considerate quia nec locus nec habitus apud Deum quicquam est. Sed quid dicit apostolus Paulus? Neque circumcisio neque preputium sed nova creatura.*

Si ergo profectus delectat et ascendere queris in melius, noli respicere ad ea que foris sunt, reduc oculum intus ubi Deus videt. Ibi est bonus ascensus ubi est vera virtus. Sic enim de justo dicitur: Ascensiones in corde suo disposuit; ibunt de virtute in virtutem; videbitur deus deorum in syon.

Sed forte dicitur quia occupatio que vos per exteriora distrait, interni profectus et ascensionum spiritualium impedimentum adducit. Pacem queritis et quietem, ut fructificare Deo possitis. Solitudo enim amica contem

f° 171v

plationis est. Hoc dicentes zelum Dei habetis sed non secundum scientiam. Nescitis enim quid petatis. Audite quid vobis Chistus respondeat non ego. Vos queritis sedere ad dexteram ejus et sinistram in regno ejus. Sedere vultis et quiescere cum regnante, sed laborare non vultis et fatigari cum pugnante. Quod vos petitis beatum esset, si tamen iustum esset. Ideo quia iustum non est quod petitis, nescitis quid petatis.

Ordo enim iustitie hoc exigit ut qui vult regnare non refugiat laborare. Qui querit coronam non subtus fugiat pugnam. Ipse Christus quem sequi debetis priusquam ad celum ad dexteram patris securus ascendit, in terram (sic) *cum impiis et malis hominibus pugnando laboravit. Videte fratres si hoc modo ut vos dicitis requies et pax querenda esset, nullus in ecclesia dei ordo subsisteret. Ipsi habitatores heremi ita omnino occupationem fugere non possunt ut pro victu et vestitu et ceteris mortali vite necessariis non laborent. Si non essent arrantes* (sic) *et seminantes, congregantes et preparantes, quid facerent contemplantes? Si apostoli dixissent Christo quiescere volumus vacare et contemplari, non discurrere non laborare, a contradictionibus et contentionibus hominum longe esse, si ergo hoc Christo dixissent apostoli, ubi nunc essent christiani?*

Judas du sommet de l'apostolat est précipité; et le publicain qui s'accuse humblement est justifié. Si le lieu pouvait sauver, le diable du haut du ciel ne serait pas tombé. D'autre part, si le lieu pouvait damner, Job sur son fumier du diable n'aurait pas vaincu. De là concluez que ni le lieu ni l'extérieur ne sont rien devant Dieu. Mais que dit l'apôtre Paul ? « Ni la circoncision ni l'incirconcision n'ont de valeur, mais seulement d'être une créature nouvelle. » (Gal. VI, 15).

Si donc le progrès t'attire et si tu veux monter vers le mieux ne regarde pas hors de toi, ramène ton œil vers le dedans où Dieu regarde. Là est la bonne montée où est la vraie vertu. C'est ainsi qu'il est dit du juste: « Il a disposé des montées dans son cœur. Ils iront de hauteur en hauteur; le Dieu des dieux leur apparaîtra dans Sion. » (Ps. 83, 6). Mais vous dites peut-être que l'occupation qui vous détourne par les soucis extérieurs produit un empêchement au progrès intérieur et aux ascensions spirituelles. Vous cherchez la paix et le repos afin de pouvoir fructifier pour Dieu, car la solitude est l'amie de la contemplation. En disant cela vous avez le zèle de Dieu mais non pas « selon la sagesse » (Rom. X, 2). « Vous ne savez pas ce que vous demandez » (Matth. XX, 22). Ecoutez ce que répond le Christ, non pas moi. Vous demandez d'être assis à sa droite et à sa gauche dans son royaume. Vous voulez être assis et vous reposer avec le Christ régnant, mais vous ne voulez pas travailler et vous fatiguer avec le Christ combattant. Ce que vous demandez serait heureux si toutefois c'était juste. Comme ce que vous demandez n'est pas juste, vous ne savez pas ce que vous demandez.

L'ordre de la justice exige que qui veut régner ne refuse pas de travailler. Celui qui cherche la couronne ne doit pas esquiver le combat. Le Christ lui-même que vous devez suivre avant le moment où il monte en sécurité vers le ciel à la droite du Père a travaillé sur terre en luttant contre des hommes impies et méchants. Voyez, frères: si c'était à la manière que vous dites qu'on devrait chercher le repos et la paix, nul ordre dans l'église de Dieu ne subsisterait. Même les habitants du saint désert ne peuvent fuir si bien toute occupation qu'ils ne travaillent pour le vivre et le vêtement et les autres nécessités de la vie mortelle. S'il n'y avait ceux qui labourent, ceux qui sèment, ceux qui récoltent, et ceux qui préparent, que feraient ceux qui contemplent ? Si les apôtres avaient dit au Christ: nous voulons nous reposer, trouver du loisir et contempler, non pas courir çà et là ni travailler, nous voulons être loin des contradictions et des disputes des hommes, si donc les apôtres avaient ainsi parlé à Jésus-Christ, où y aurait-il maintenant des chrétiens ?

Propterea videte, fratres, quomodo inimicus sub obtentu pietatis ducere vos nititur ad laqueum erroris. Viris virtutum non est molestia fugienda, sed culpa; non exercitatio corporis sed perturbatio mentis. Servus Dei novit, et in occupatione quietus et in distractione manere imperturbatus. Novit contentus esse sorte sua, ut nec temere a divina dispositione resileat (sic) *nec superbe divine voluntati contradicat. Dominus enim est et nos servi ejus sumus et in magna domo sua unumquemque constituit, legem habens ut qui fuerit in officio amministrationis humilior, in premio retributio*
f° 172r
nis sublimior fiat.

Nunc vero inimica temptatio nusquam corda miserorum quieta esse sinit. Superioribus desperationem suggerens de prelatione, inferioribus indignationem de subiectione. Dominis dicit quod salvari non possint nisi curam prelationis abitiant; famulis dicit quod non sint participes religionis quia participes non sunt dominationis.

O inimica fraus, quando cessabis ? Quomodo angelus sathane in angelum lucis transfiguratur ? Si pompam mundi diabolus suaderet appetere, facile cognosceretur fraus ejus. Nunc militibus Christi dicit ut arma deponant, bella non gerant, tumultum fugiant, secretum petant, ut dum humilitatis pretendit speciem, veram tollat humilitatem. Quid est enim superbum esse, nisi in eo quod sibi a Deo injunctum est non obedire ? Ad hunc ergo modum pulsatis superioribus, ad inferioribus (sic) *subvertendos sathanas se convertit. Quare inquid* (sic) *incassum laboratis, quare frustra tantum laborem expenditis ? Homines isti quibus servitis participes laboris vos fatiunt, sed in participatione fraternitatis admittere nolunt. Quando salutationes fidelium ad milites templi veniunt, quando orationes a fidelibus per totum mundum pro militibus templi fiunt, nulla ibi mencio est, nulla recordatio. Et cum totus pene labor corporalis vobis immineat, omnis fructus spiritualis ad vos* (sic) *redundat. Recedite ergo ab hac societate et in alio loco vestri laboris sacrificium deo offerte ubi vestre devotionis studium et manifestum sit et fructuosum.*

Videte fratres multiformem deceptorem quomodo in omne genus fraudulentie se convertit. Illos murmurare facit quia prelati sunt et cognoscuntur; istos murmurare facit quia subiecti sunt et ignorantur, quasi ideo a deo non cognoscantur quia ab hominibus non nominantur. Videte fratres tamen quia hic stultus factus est temptator vester. Estimo enim quod nemo
f° 172v
sit sapiens inter vos qui ignoret quod omnis virtus tanto est securior quanto occultior. Neque aliquis fidelium dubitare debet quod quicumque in aliqua societate positus inter eos qui Christo serviunt particeps sit laboris recipientibus sine ambiguitate participes (sic) *fiet retributionis. Si sic senseritis fratres karissimi, et societatis vestre pacem servaveritis, deus pacis erit vobiscum.*

C'est pourquoi voyez, frères, comment l'ennemi sous prétexte de piété s'efforce de vous conduire au piège de l'erreur. Des hommes de vertu ne doivent pas fuir l'incommodité mais la faute, non la fatigue du corps mais le trouble de l'esprit. Un serviteur de Dieu sait, et dans les occupations demeurer tranquille, et dans les complications demeurer sans trouble. Il sait être content de son sort et ne pas, par légèreté, s'évader des dispositions divines, ni, par orgueil, contredire à la volonté divine. Dieu est le maître en effet et nous sommes ses serviteurs et, dans sa grande maison, il a mis chacun en place posant pour règle que celui qui aura été le plus humble dans les devoirs de l'administration devienne le plus haut dans les récompenses de la rétribution.

Mais, dans la réalité, la tentation ennemie ne laisse en paix nulle part les cœurs des pauvres humains: elle inspire aux supérieurs le désespoir de se voir préposés, aux inférieurs l'indignation de se voir subordonnés. Elle dit aux maîtres qu'ils ne peuvent être sauvés s'ils ne rejettent les soucis du commandement; aux serviteurs elle dit qu'ils ne participent pas à la vie religieuse parce qu'ils ne participent pas au gouvernement.

O tromperie ennemie, quand cesseras-tu ? Comment l'ange de Satan se transforme-t-il en ange de lumière ? Si le diable conseillait de désirer les pompes du monde, on le reconnaîtrait aisément. Mais il dit aux soldats du Christ de déposer les armes, de ne plus faire la guerre, de fuir le tumulte, de gagner quelque retraite, afin qu'en présentant un faux semblant d'humilité il ôte la vraie humilité. Qu'est-ce en effet qu'être orgueilleux sinon ne pas obéir en ce qui nous est ordonné par Dieu ? Ayant ainsi secoué les supérieurs, Satan se tourne vers les inférieurs pour les mettre en déroute.

Pourquoi, dit-il, travaillez-vous inutilement ? Pourquoi dépenser en vain un tel effort ? Ces hommes que vous servez vous font participer à leur labeur, mais ils ne veulent pas vous admettre à la participation de la fraternité (confrérie). Quand viennent vers les soldats du Temple les salutations des fidèles, quand des prières sont faites dans le monde entier pour les soldats du Temple, il n'y est fait de vous aucune mention, aucun rappel. Et quand presque tout le travail corporel vous incombe, tout le fruit spirituel rejaillit vers eux. Retirez-vous donc de cette société et offrez le sacrifice de votre travail dans un autre lieu où le zèle de votre ferveur soit manifeste et fructueux.

Voyez, frères, comme le trompeur multiforme se tourne vers toute sorte de fourberie. Il fait murmurer ceux-là parce qu'ils sont les chefs et qu'ils sont connus; il fait murmurer ceux-ci parce qu'ils sont les sujets et qu'ils sont ignorés, comme si Dieu ne les connaissait pas du moment que les hommes ne les nomment pas. Voyez cependant, frères, qu'ici encore votre tentateur s'est trouvé sot. Je pense en effet qu'il n'est parmi vous homme raisonnable qui ignore que toute vertu est d'autant plus en sécurité qu'elle est plus cachée. Aucun fidèle ne doit mettre en doute ceci: quiconque se trouve placé dans une société parmi ceux qui servent le Christ et participe à leur travail, celui-là sans équivoque possible participera à leur récompense.

Si tel est votre sentiment, frères très chers, et si vous gardez la paix de votre société, le Dieu de la paix sera avec vous.

Clément SCLAFERT, S.J.

L'ORIGINALITÉ DES EXERCICES SPIRITUELS IGNATIENS

Pour pouvoir reconnaître aux Exercices spirituels Ignatiens une originalité, pas n'est besoin de leur en prêter une, en faisant d'eux, par exemple, une école d'oraison mystique, ou un sommaire de théologie, ou un exercice de dialectique, ou un drame vaguement métaphysique. Ils ont leur originalité de par leur nature même, du fait qu'ils constituent la solution simple, radicale, personnelle d'un des problèmes fondamentaux et des plus complexes de toute vie chrétienne, et ne veulent être que cela.

Cette essentielle originalité des Exercices, que nous ne prétendons aucunement avoir découverte, la présente note se propose de la mettre en lumière en se basant à cet effet sur les textes du document et sur les Directoires publiés en 1919 et en 1955, dans les *Monumenta Historica Societatis Iesu* (1). Le fait est toutefois que le recours à ces Directoires ne nous a guère aidé. Rédigés à des fins pratiques, ils se préoccupent peu, si tant est qu'ils le fassent en quelque mesure, de pénétrer dans les profondeurs de l'œuvre qu'ils réglementent. Leur consultation nous a pourtant procuré la satisfaction de constater que même les plus autorisés d'entre eux n'enseignent rien qui contredise à la façon dont nous aimons de concevoir la fin propre des Exercices et leur méthode. A vrai dire, c'est quelque chose et c'est même beaucoup.

*
* *

LA CONFORMITÉ DE LA VIE CHRÉTIENNE AVEC CELLE DU CHRIST

Le problème que les Exercices de saint Ignace ont pour objet de résoudre est donc celui-ci.

Comme il le fit durant sa vie mortelle, c'est à l'imiter, mais

(1) *Monumenta Ignatiana ex autographis vel ex antiquioribus exempsil collecta.* Series secunda. *Exercitia spiritualia sancti Ignatii de Loyola et eorum Directoria* (Monumenta historica Societatis Jesu a Patribus eiusdem Societatis edita, vol. 13) Matriti, 1919. Sigle: MHSI. Une nouvelle édition, plus complète, des Directoires dans IGNATIUS IPARRAGUIRRE S.I., *Directoria Exercitiorum Spiritualium* (1540-1599). *Monumenta Ignatiana.* Series secunda. *Exercitia spiritualia sancti Ignatii de Loyola et eorum Directoria*, nova editio, t. II, Directoria (1540-1599) (Monumenta... edita, vol. 76), Romae, 1955.

aussi à le suivre que Notre-Seigneur appelle tous les hommes, pour faire d'eux ses disciples. C'est à croire en lui et à pratiquer les vertus dont il nous a donné le sublime exemple qu'il nous invite, mais également à conformer autant que possible notre vie à celle qui fut la sienne (2).

Or la vie de Jésus fut, tout d'abord, une vie de pauvreté. Fils, légalement, d'un charpentier de village, il exerça lui-même ce métier jusqu'à l'âge de trente ans environ. Ce n'est point là occupation d'homme riche, et cependant, quand fut venu le temps de se manifester aux hommes et de consacrer son activité à la prédication publique du Règne de son Père, Jésus renonça — il le fallait bien d'ailleurs — à ce modeste gagne-pain lui-même, abandonnant, pour n'y plus retourner, sa maison et son atelier, afin de vivre désormais de charité, sans plus rien posséder en propre que les vêtements qu'il portait sur lui. Les recommandations faites d'abord aux douze apôtres et plus tard aux soixante-douze disciples qu'il envoyait en mission (3), de n'emporter pour la route ni pain ni besace ni monnaie de billon, de se contenter de simples sandales et d'une seule tunique, étaient, faut-il croire, l'expression de ce qu'il pratiquait lui-même dans ses courses apostoliques. Quant au soin de la bourse commune, le Maître s'en remettait à Judas, et nous savons avec quel désintéressement, puisqu'il laissait l'infidèle intendant piller à son aise la cassette des aumônes (4). C'était une façon de s'en remettre à la Providence pour la nourriture et le vêtement, comme le doit faire un pauvre selon le cœur de Dieu.

Sans doute, cette pauvreté dont le Christ voulut qu'elle accompagnât toute sa vie, lui imposa-t-elle plus d'une fois des privations, mais elle ne fut cependant jamais, ni pour lui ni pour ses apôtres, habituelle indigence. Réduite comme elle le fut, à trois, puis à deux personnes, la sainte famille dut jouir, grâce au travail de saint Joseph et de Jésus lui-même, et grâce à la diligence ménagère de Marie, d'une certaine aisance. Durant les deux années de la vie publique du Seigneur, jamais les évangiles ne nous montrent ni lui ni ses apôtres tendant la main ou mendiant de quelque autre manière. A leur maintien devaient suffire largement, malgré les larcins commis par Judas, les aumônes des bonnes gens et, plus encore, les libéralités des saintes femmes (5). Si Jésus ne se vêtait pas de pourpre et de lin fin, les vêtements qu'il portait lors de son crucifiement étaient pour-

(2) Nous réduirons naturellement au minimum nécessaire les renvois aux évangiles.

(3) *Mc.*, 6,7-11, *Lc.*, 9,1-5; et *Lc.*, 10,1-12. — *Mt.*, 10,5-16, combine les recommandations des deux missions.

(4) *Io.*, 12,6.

(5) *Lc.*, 8,3.

tant assez bons et nombreux pour que les soldats en pussent faire quatre parts, et sa tunique, particulièrement, leur parut si précieuse qu'ils préférèrent la laisser entière et se la tirer au sort.

Pauvreté et humble condition sont généralement associées dans la vie des hommes. Ainsi en fut-il dans celle du Sauveur. Socialement, Jésus appartint pendant toute sa vie au petit peuple. Il est vrai que saint Joseph était de la famille de David (6), dont il descendait en droite ligne. Mais à Nazareth, ce titre de noblesse était-il seulement connu ? Valut-il à la sainte famille quelque considération ? Certes, bien qu'il naquît comme saint Joseph à Bethléem de Judée, la ville de David, Jésus fut tenu jusque sur la croix pour un Galiléen, originaire de cette Galilée des Gentils, dont ne pouvait surgir aucun prophète, ni surtout procéder le Christ, et natif de la petite bourgade de Nazareth, dont rien de bon ne pouvait provenir. A Jérusalem, tout au moins, le nom de Jésus le Nazaréen n'était pas un titre au respect, et ainsi s'expliquent les insolences dont le Maître y fut parfois l'objet de la part des « Juifs » et d'une partie de la foule. N'alla-t-on pas jusqu'à le traiter de Samaritain, de possédé et de fou ? (7).

Mais la somme des jours passés par Jésus à Jérusalem au cours des deux années de sa vie publique, ne doit guère dépasser les deux ou trois semaines. Or en dehors de cette ville, de quels égards, de quelle vénération il fut constamment l'objet ! « Seigneur » (kyrios), « Maître » (didaskalos, rabbi), « Docteur » (epistata), étaient les noms dont tout le monde l'appelait : riches et pauvres, grands et petits, pharisiens et scribes, disciples et adversaires. Le titre de « Fils de David » dont on le saluait parfois, était connu jusqu'en Phénicie (8), que ce titre voulût honorer sa descendance royale, ou, ce qui est plus probable, sa dignité messianique. C'est en tout cas cette dignité messianique que Jésus revendiquait pour sa personne en se désignant habituellement par le nom de « Fils de l'homme », et cela, apparemment, sans jamais susciter de contradiction parmi ses auditeurs, pas même à Jérusalem. Quant aux assertions du Christ concernant sa filiation divine et aux réactions qu'elles amenèrent, ce sujet délicat est totalement étranger à notre étude, attendu que cette dignité de Fils de Dieu ne saurait être considérée comme appartenant au mode extérieur de vie qui fut celui du Sauveur.

Les pharisiens riches l'invitaient à leur table et, dans le silence des autres convives, lui laissaient la parole, permettant

(6) *Lc.*, 1,27 ; 3,23 ; *Mt.*, 1,6-16.
(7) *Io.*, 7,20 ; 8, 48-49.52 ; 10, 20-21.
(8) Le recours à une *Concordance* permettra de retrouver toutes les références utiles.

qu'il s'en servît en maître incontesté pour instruire et accuser, non sans véhémence, les présents eux-mêmes, pharisiens et docteurs de la loi (9). Pendant la seconde année de son ministère, il fut à plusieurs fois l'hôte, toujours bienvenu et combien vénéré, de la famille notable de Lazare et de ses sœurs. Enfin, sa dernière entrée à Jérusalem, à la veille de la pâque de l'an 30, fut un triomphe et une éclatante réparation, car le triomphateur n'était autre que « Jésus le prophète de Nazareth en Galilée » (10). Bref, la vie publique du Sauveur n'a pas connu que des humiliations.

Qui ignore en quels termes forts et parfois presque durs, Jésus imposait à qui voulait le suivre, de renoncer à toute relation avec ses proches ? Comment donc n'aurait-il pas pratiqué lui-même cette forme d'abnégation ? N'est-ce pas pour cela, qu'en plus d'une circonstance, il se comporta envers sa mère avec une apparente rudesse ? (11). A ce renoncement à la famille, il faut rattacher la vie de célibat que, pour plus d'une raison, le Seigneur a voulu qu'elle fut sienne. Pourtant, ce sacrifice de la famille, fait après plus de trente années de vie familiale, trouva une compensation dans les nombreuses, belles, solides et douces amitiés qui entourèrent constamment le Maître. D'autre part, les deux fils de Zébédée, Jacques et Jean, qu'il appela à sa suite après Pierre et André, et auxquels il assigna dès lors et jusqu'à la fin une situation privilégiée dans le collège des apôtres, étaient ses cousins germains, semble-t-il. C'est également à de proches parentes, à « l'autre Marie » et à Salomé, qu'il réserva la grâce insigne d'être choisies pour être les toutes premières à apprendre de sa bouche la grande nouvelle de sa résurrection, avec la mission, combien honorable, de la transmettre à Pierre et aux autres apôtres (12).

Le renoncement à la famille se doublait pour Jésus du renoncement à toute forme de bien-être et, en tout premier lieu, à celui que procure l'abri d'un toit. « Les renards ont leurs tanières et les oiseaux du ciel, des abris ; mais le Fils de l'homme n'a pas où reposer la tête », disait-il de lui-même, étant alors en route vers Jérusalem pour y prendre part à la solennité des Tabernacles (13). Et que d'intempéries, de fatigues, d'incommodités de tout genre impliquées dans cette privation d'une de-

(9) *Lc.*, 7,36-50; 11,37-52.
(10) *Mt.*, 22,11.
(11) *Lc.*, 2,40-50; *Mc.*, 3,31-35; cfr *Mt.* et *Lc.*
(12) Nous tenons pour probable l'opinion qui croit Salomé sœur de Marie, mère de Jésus; c'est la raison pour laquelle nous considérons comme cousins de Jésus les deux fils de Zébédée, Jacques et Jean, Zébédée étant le mari de Salomé. *Mt.*, 20,20; *Mc.*, 10,35; cfr *Mt.*, 27,56; *Mc.*, 15,41.
(13) *Mt.*, 8,20; *Lc.*, 9,58.

meure fixe! Que de fois le Maître et ses apôtres auront-ils été contraints de se contenter d'un repas pris sur le pouce! (14). Néanmoins, pendant plus de trente ans, Jésus avait joui de l'abri ineffablement doux de la maison de Nazareth, et durant sa vie publique même, il eut à Capharnaüm une maison mise à sa disposition pour qu'il y pût passer ses nuits et prendre ses repas avec ses apôtres lors des séjours, parfois prolongés, qu'il fit dans « sa propre ville » (15). Au reste, il est probable que les saintes femmes qui le suivaient, ne se bornaient pas à l'aider de leurs biens, lui et ses apôtres, mais savaient leur rendre des services plus concrets encore. Ajoutons que le Maître acceptait volontiers l'hospitalité que lui offraient pharisiens, publicains et amis.

Pour se convaincre, s'il en était besoin, de quels incessants labeurs les journées du Sauveur étaient remplies, il suffirait de relire tels chapitres des évangiles où se trouve décrit l'emploi de certaines d'entre elles: emploi d'un jour de sabbat et de son lendemain passés à Caphranaüm (16); activités de la journée qui vit la première multiplication des pains et de celle qui la suivit (17); occupations de la journée du mardi-saint (18), laquelle fut peut-être bien celle de la dernière cène et de l'arrestation. Et cette présence incessante de la foule indiscrète, qui le pressait, le harcelait, le suivait et poursuivait sans pitié ni répit; de cette foule qu'il lui fallait inlassablement instruire, exhorter, consoler; que, deux fois, il lui fallut nourrir; dont il avait à guérir les malades et les infirmes, les épileptiques et les possédés, qu'on lui amenait ou apportait de toute part.

Néanmoins, ces journées avaient aussi leurs heures de tranquillité et de détente passées dans la compagnie des seuls apôtres (19); elles alternaient avec les nuits consacrées, dans la solitude et le silence, à la prière et au sommeil. Quant à un travail directement ordonné à leur sustentation, le tourment quotidien de tant d'hommes, ni Jésus ni ses apôtres n'en ont point exercé pendant les années de leur vie commune, afin, sans doute, de mettre en pratique la recommandation du Maître lui-même de s'en remettre pour les nécessités de l'existence à la Providence divine, à l'exemple des corbeaux qui ne sèment ni ne moisson-

(14) *Mt.*, 12,1; 16,5; *Mc.*, 3,20; 8,14; *Io.*, 4,8; etc.

(15) *Mt.*, 9,28; 12,46; 13,1.36; 17,25; *Mc.*, 3,20.31; 9,33. — *Mt.*, 9,1 (eis tên idian polin).

(16) *Mc.*, 1,21-39; *Lc.*, 4,31-44.

(17) *Mc.*, 6,30-56; *Mt.*, 14,13-36.

(18) *Mc.*, 11,20-13,57. — A. Jaubert, *La date de la dernière Cène*, dans *Revue de l'histoire des religions*, 46 (1954), p. 140-173; E. Vogt, *Dies ultimae coenae Domini*, dans *Biblica*, Commentarii ad rem biblicam scientifice investigandam, 36 (1955), p. 408-413 (Solutionem novam et omni consideratione dignam proposuit A. Jaubert...); etc., etc.

(19) Cfr *Mc.*, 6,31-32.

nent, qui n'ont ni celliers ni greniers, mais que Dieu nourrit; ou à celui des lis qui ne peinent ni ne filent, mais sont vêtus par Dieu comme ne l'était pas Salomon (20).

La vie de Jésus fut aussi, et très principalement, une vie de prière (21) : d'un prière continue, conformément au précepte qu'il en avait donné : « Il faut prier toujours sans jamais se lasser »; d'une prière qui était celle d'une âme en possession de la vision béatifique; d'une prière qui avait non seulement la confiance d'être exaucée, mais l'assurance de l'être de plein droit, parce que la prière d'un Homme-Dieu.

Mais la prière de Jésus fut aussi une prière très humaine et si pareille à la nôtre. Elle avait ses heures de particulière intensité et de plus profond recueillement extérieur, à l'entrée de la nuit et du jour, où elle se complaisait dans la solitude et le silence. Etant la prière d'un homme, aux opérations de l'âme, elle associait les postures du corps, prosterné dans l'attitude d'une profonde humilité. Comme celle de l'homme, elle savait gémir, supplier, insister, mais aussi louer Dieu dans l'allégresse et lui rendre grâces.

Jésus fut un persécuté. Il l'a affirmé à ses apôtres dans le discours de la dernière cène : « S'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront aussi » (22). Et comment se serait-il refusé ce qu'il avait déclaré être pour ses disciples une béatitude : « Bienheureux serez-vous, lorsque les hommes vous haïront, vous excommunieront, vous insulteront, proscriront votre nom comme mauvais » ? Dès la fin de l'année 29, les « Juifs » de Jérusalem projetaient de le tuer. Une première fois en octobre, lors de la fête des Tabernacles, une deuxième fois en décembre, pendant la fête de la Dédicace, ils s'étaient même apprêtés à le lapider (23).

En revanche, pareille hostilité ne semble jamais s'être manifestée en Galilée, pas même de la part des pharisiens et des docteurs de la loi. Quels que fussent leurs sentiments à l'égard du Maître, entre lui et eux, tout se limita à des conflits de doctrine ou de discipline, et à quelques tentatives de le prendre en défaut par des questions captieuses en vue de l'accuser et de le perdre. Du peuple, Jésus était aimé et vénéré. La brutale réaction des Nazaréens au discours tenu à la synagogue fut un épisode (24) et si Hérode le menaça réellement de mort, c'était,

(20) *Mt.*, 6,25-31; *Lc.*, 12,22-31.
(21) *Mt.*, 11,25; 14,23; 19,13; 26,36-44; 27,46; *Mc.*, 1,35; 6,46 14,32-40; 15,34; *Lc.*, 3,21; 5,16; 6,12 9,18.28-29; 10,21; 11,1; 22,40-45; 23,34; *Io.*, 11,41-42; 12,27-28; 14,16; 17,1-26.
(22) *Io.*, 15,20.
(23) *Io.*, 8,59; 10,31-33; 11,8.
(24) *Lc.*, 4,24-30.

peut-on croire, pour le contraindre à quitter la Transjordanie, où le tétrarque avait coutume de séjourner, et à retourner en Galilée (25). Concluons: seulement à Jérusalem, durant les brefs séjours qu'il y fit au cours de la seconde année de sa vie publique, Jésus fut en butte à une persécution ouverte mettant ses jours en danger. Et là-même, quelle que fût la haine dont il était poursuivi par les pharisiens et les docteurs de la loi, si grand était le prestige que sa personne exerçait sur eux, qu'ils n'osaient se dispenser de lui donner le titre de Maître (26).

C'est encore Jérusalem qui, à la veille de la pâque de l'an 30, fut le théâtre de la catastrophe qui mit un terme à la carrière mortelle de l'Homme-Dieu. Tout ce qui avait été jusque-là le mode de sa vie, prit alors un caractère d'extrémité tragique: sa pauvreté se fit dénuement total; l'humilité de sa condition, ignominie et opprobre; son renoncement à la famille, abandon et isolement; son austérité de vie, une progression de cruels tourments; ses labeurs, le dramatique accomplissement d'un holocauste; sa suave prière, la prière de l'agonie au jardin des Oliviers et de la mort sur la croix; le support des hostilités, une entière soumission à la persécution triomphante, œuvre de la puissance des ténèbres.

Du spectacle de la vie du Christ, une leçon se dégage donc, qu'il nous importe de recueillir dès maintenant. Aux yeux du Maître, des éléments qui constituèrent le mode de son existence mortelle, de sa conception jusqu'à son expiration sur la croix, pauvreté et humiliation, renoncement à la famille et au bien-être, labeur et exercice de la prière, tolérance des persécutions, aucun n'eut jamais une valeur absolue, comme chose bonne en soi et fin en soi. Chacun de ces éléments n'eut de prix pour lui que dans la mesure exacte où il était voulu de Dieu, parce qu'apte à procurer sa gloire. Sous ce rapport, tout aussi parfaite que son dénûment sur la croix, fut la pauvreté pratiquée par lui à Nazareth et pendant sa vie publique.

Il est vrai: ces formes de vie extérieurement tout à la mesure de l'homme, étaient aussi les formes de vie d'un Homme-Dieu et de cette appartenance, elles tiraient une grandeur illimitée, puisque entre la richesse de Jésus-Dieu et la pauvreté de Jésus-Homme, le contratste était absolu, la distance infinie, et qu'il en était de même entre la sublime excellence, l'inséparabilité d'avec son Père, la parfaite béatitude, la tranquille et immanente activité, la sereine possession de tout bien, la souveraine inviolabilité du Fils de Dieu, d'une part, et d'autre part, les humiliations, le renoncement à la famille, les privations,

(25) *Lc.*, 13,31-33.
(26) *Mt.*, 22,16-24.

les labeurs, la suppliante prière, la patience de l'Homme. Néanmoins, si le Fils de Dieu a été pauvre, humilié, sans patrie, privé de bien-être, chargé de travail, suppliant, persécuté, c'est uniquement en vertu de la communication des idiomes et, par conséquent, de la manière et dans la mesure définies par les évangiles.

C'est donc ce mode de vie avec ses adaptations et ses progressions, avec ses nuances et contrastes, que nous sommes appelés à partager, et cela uniquement dans la mesure fixée à chacun de nous par la Providence divine. Tel est le problème complexe et délicat, que nous disions être un des problèmes fondamentaux de toute vie chrétienne. Il peut se formuler en ces termes : A quel degré de conformité de leur vie avec la sienne, Jésus-Christ appelle-t-il les hommes pour faire d'eux ses disciples ? Cette conformité se limi-t-elle aux années de la vie domestique de Jésus et à celles de son ministère, ou s'étend-elle jusqu'aux heures de sa passion ? Devons-nous limiter la conformité de notre vie avec celle du Maître à ce que celle-ci eut d'austère, ou pouvons et devons-nous l'étendre aux mitigations dont le Maître lui-même, eu égard au service de son Père, en tempéra l'austérité ?

Pour préciser encore le sens de la question, notons qu'elle n'a pas pour objet une alternative entre les préceptes et les conseils, si par préceptes il faut entendre ce minimum de vie chrétienne indispensable au salut et excluant tout souci de conformité entre la vie du Christ et la nôtre. Elle concerne formellement la très variable mesure dans laquelle les conseils eux-mêmes peuvent se pratiquer. Personne, en effet, n'est appelé par Notre-Seigneur à la seule observance des préceptes compris de la manière susdite. Tout homme, au contraire, est invité à être son disciple, à vivre en chrétien. Or, personne ne peut être un vrai disciple du Christ, vivre en vrai chrétien, sans un certain degré de conformité de sa vie avec celle du Maître, sans un minimum de pauvreté actuelle, d'humiliation acceptée ou cherchée, de détachement de la famille et de renoncement à ses aises, de labeur et de prière, d'inimitiés à subir patiemment.

Le problème touchant la conformité de la vie chrétienne avec celle de Jésus-Christ est générique, spécifique et individuel.

En tant que générique, il intéresse la vie spirituelle de la société ecclésiastique tout entière : Dans quelle mesure convient-il que l'Eglise dans son ensemble, parce que chrétienne, soit pauvre, humiliée, persécutée ? Qu'il s'y pratique le détachement de la famille (particulièrement par le célibat) et le renoncement aux commodités de la vie ? Dans quelles proportions faut-il y joindre le travail et l'abandon à la Providence ? Quel déve-

loppement y sera-t-il donné à la prière commune, officielle ou privée ?

Puisque le problème de la conformité de vie avec la vie du Christ intéresse aussi en particulier chacun des ordres et chacune des classes dont se compose l'Eglise, souverain pontife, évêques, clergé, instituts religieux, laïcat ; comme de plus sa solution varie nécessairement avec chaque ordre et chaque classe, chaque région et chaque époque, il constitue sous ce rapport un problème spécifique, c'est-à-dire variable selon les qualités particulières et les circonstances.

Enfin, comme problème individuel, il regarde personnellement chacun des membres de l'Eglise, soit qu'il examine pour chaque fidèle quelle est la mesure strictement personnelle de conformité avec le Christ qu'il est appelé à réaliser, soit qu'il cherche à définir à quel mode de conformité déjà constitué dans l'Eglise il lui convient de s'adapter, par exemple, en s'enrôlant dans le clergé dit « séculier », ou en se faisant religieux dans tel institut ou dans tel autre.

Il est clair que le rapport entre les trois problèmes générique, spécifique et individuel est analogue à celui qui unit le genre, l'espèce et l'individu. Le problème spécifique suppose résolu le problème générique, et le problème individuel se base de même sur la solution des deux autres. Cette distinction est bien présente, nous le verrons, à la pensée de l'auteur des Exercices.

*
* *

LES TERMES DU PROBLÈME DANS LES EXERCICES.

C'est la solution du problème individuel et elle seule qu'ont en vue les Exercices spirituels Ignatiens (27). Cependant, ce problème n'y a pas seulement été soumis à une simplification, à une limitation ; il y a subi, en outre, du moins en apparence, une certaine déviation. Non seulement la conformité de vie entre le Christ et ses disciples s'y trouve réduite à trois formes : pauvreté, humiliation, célibat, mais ces formes sont considérées uniquement dans leur opposition totale à leurs contraires : la pauvreté comme opposée à la richesse, l'humiliation, aux honneurs mondains, le célibat, au mariage, sans aucune distinction expresse des degrés dans lesquels pauvreté, humiliation, célibat peuvent être pratiqués et le sont effectivement dans l'Eglise. En

(27) Plus encore que pour les évangiles, nous réduirons au minimum nécessaire les renvois au texte des Exercices et des Directoires, et cela avec d'autant plus de raison que ces renvois se limitent à compléter par une indication de pages des références suffisamment précises par elles-mêmes. Ces renvois se rapportent, pour le texte des Exercices, au seul texte espagnol.

d'autres termes. le problème des Exercices semble avoir précisément pour objet cette alternative entre préceptes et conseils qu'il serait indigne, disions-nous, d'un vrai chrétien de se poser.

La solution donnée au problème réduit aux trois formes mentionnées peut facilement s'étendre à toutes les autres formes de vie chrétienne. De ce chef, par conséquent, aucune difficulté. Quant à la déviation que ce même problème présenterait dans les Exercices, on peut croire qu'elle est plus verbale que réelle. Comme la pauvreté, l'humiliation, le célibat que les Exercices considèrent, sont des formes de vie chrétienne, ainsi le doivent être, et, dans un certain sens, le doivent être autant, leurs contraires, la richesse, l'honneur, le mariage, c'est-à-dire que comme les premières, ces dernières formes doivent imiter, dans la mesure requise par la Providence divine, le mode de vie du Christ. Et elles peuvent le faire. Ainsi que nous l'avons rappelé à dessein dans les pages précédentes, même la pauvreté de Jésus, ses humiliations, son isolement, n'ont été extrêmes que pendant les heures de sa passion. Il n'en fut aucunement de même au cours de sa vie antérieure, laquelle ne fut nullement une vie d'indigence, d'opprobre et d'érémitique ségrégation. Tout le mode de vie du Christ, du premier instant de sa carrière mortelle jusqu'au dernier, fut réglé sur les exigences du service de son Père et les dispositions de la Providence : il a voulu être pauvre, humilié, isolé, dans la mesure où ce service et cette Providence le requéraient, et dans la même mesure, il a usé des biens matériels de ce monde, agréé les honneurs qui lui étaient témoignés amplement, accepté le réconfort des amitiés humaines. Et il aurait fait tout cela encore davantage, si telle avait été la volonté de son Père. Ainsi veut-il que nous agissions nous-mêmes.

Est donc chrétienne la richesse qui pour n'être pas opulence païenne, se tempère de pauvreté, tout comme la pauvreté chrétienne, laquelle n'est pas indigence et misère, ne peut exclure toute « richesse », et tel est pareillement le rapport entre l'humilité de condition et une existence honorée, en tant qu'elles sont formes de vie chrétienne. La vie du mariage est également chrétienne à condition d'admettre ce degré de détachement de la famille que peut exiger l'accomplissement de devoirs supérieurs, tandis que le célibat requiert d'un religieux plus de détachement de la famille qu'il ne le fait d'un prêtre séculier, et plus de tel religieux que de tel autre. L'isolement, conséquence naturelle du célibat, admet donc lui aussi, des degrés.

Seules ne sauraient être reconnues comme chrétiennes, ni appartenir aux données du problème que les Exercices spirituels se proposent de résoudre, une accumulation illimitée de richesses et d'honneurs, une affection inconditionnée à la famille, ou,

d'autre part, une pauvreté, des humiliations, une répudiation de la famille, poussées à l'extrême, indépendamment de toute conformation volontaire aux exemples du Christ. A quelles outrances pareilles exagérations peuvent conduire, l'histoire de la spiritualité le démontre éloquemment.

Dans l'interprétation des Exercices qui va suivre, nous nous en tiendrons donc comme eux aux trois alternatives pauvreté ou richesse, humiliation ou honneurs, célibat ou mariage, mais nous les comprendrons, non pas comme des antithèses totales, dont un seul terme serait vraiment chrétien, mais comme constituées par les points extrêmes de tension d'un même mode chrétien de vie : pauvreté, humiliation, détachement de la famille plus ou moins « actuels ». Pour ce qui concerne en particulier la troisième alternative, il faut remarquer de plus qu'elle implique, outre le choix entre deux formes morales de vie, le choix entre deux états. Cependant, le principal de ces deux choix est évidemment le premier. L'état de vie n'a d'importance morale que pour autant qu'il peut influencer sur les formes de vie (28).

Certes, si la richesse, les honneurs, le mariage avec ses attaches, que, verbalement, les Exercices opposent à la pauvreté, à l'humiliation, au célibat, excluaient réellement toute conformité intentionnelle avec le mode de vie du Seigneur, n'étaient donc pas des formes chrétiennes de vie, il serait impossible pour un chrétien et disciple de Jésus de les mettre en balance avec leurs contraires. Il n'y a plus de problème de vie chrétienne au sens que nous avons défini, et les Exercices ne sont plus les Exercices. Ils ne diffèrent plus que par leur mode des exercices d'une mission.

Puisque les Exercices de saint Ignace sont des exercices, il serait naturel que leur but fût de nous exercer dans l'art sublime de la vie spirituelle ; de nous y rendre meilleurs et plus forts ; de nous apprendre la manière de progresser dans la pratique de toutes les vertus et, avant toute autre, dans celle de la charité.

Eh ! bien, non, tel n'est pas leur but. Ce qu'ils se proposent, c'est la solution d'un problème. La première Annotation l'affirme d'abord : Les « Exercices » sont « toute manière de préparer et de disposer son âme à se défaire de toutes les affections déréglées, et après qu'elle s'en est défaite, à chercher et trouver la volonté divine touchant la disposition de sa vie pour le salut de l'âme ». Chercher et trouver comment Dieu veut que j'ordonne ma vie pour la réalisation de ma fin dernière, de ma suprême destinée.

(28) A la distinction entre état de vie et forme chrétienne de vie, les Exercices font une rapide allusion à la fin de la note qui suit la méditation sur la Demeure de Jésus au Temple et sert de Préambule à la considération des états, MHSI, p. 346-348.

après m'être au préalable dégagé de toute affection désordonnée, voilà donc ce que les Exercices me feront faire. En quoi devra consister cette ordonnance de ma vie, nous le savons déjà : elle consistera dans un degré déterminé de conformité avec la vie du Christ. Les exercices de la seconde semaine nous en instruiront plus clairement encore.

Mais les Exercices n'ont-ils pas du moins comme fin subsidiaire d'inciter le retraitant à accepter en pleine soumission cette volonté divine, quelle qu'elle doive être ? Pas davantage. Cette généreuse disposition est supposée déjà réalisée dans l'âme du retraitant dès son entrée dans les Exercices : « Il est d'un merveilleux avantage, affirme la cinquième Annotation, pour celui qui reçoit les Exercices, d'y entrer avec grand cœur et avec libéralité à l'égard de son Créateur et Seigneur, lui offrant tout son vouloir et liberté, afin que la divine Majesté dispose de lui aussi bien que de tout ce qu'il a selon sa très sainte volonté ». Si les Exercices spirituels avaient pour objet de nous exciter à une parfaite soumission aux volontés divines concernant l'ordonnance de notre vie, pareille observation n'aurait pas de sens.

*
* *

L'ÉLECTION AU CENTRE DES EXERCICES.

Le but des Exercices étant ce qu'il est, il se comprend sans plus que leur pièce maîtresse et centrale, vers laquelle toutes les autres convergent, soit une « élection », un choix entre différentes formes de vie, telles que la richesse ou la pauvreté, les honneurs ou les humiliations, le mariage, la cléricature ou l'aggrégation à un institut religieux, ces modes et ces états de vie étant compris de la façon définie plus haut.

Pour que l'Election qui a ces modes et ces états pour objet, soit moralement possible ou licite, il faut qu'elle soit moralement libre, c'est-à-dire que les formes de vie qu'elle envisage soient indifférentes ou bonnes mais non obligatoires, et qu'elles soient telles non seulement en soi, mais aussi relativement aux lois ecclésiastiques et aux circonstances concrètes dans lesquelles se trouve l'exercitant. Si une forme de vie était mauvaise ou interdite par l'Eglise, toute délibération touchant l'éventualité de l'adopter serait coupable ; si une forme était obligatoire, toute délibération concernant l'éventualité de ne pas l'adopter mériterait pareillement condamnation. La délibération serait-elle répréhensible, si elle envisageait l'éventualité d'adopter une forme de vie moins bonne que son contraire et reconnue telle ? Elle serait sûrement contraire aux dispositions de libéralité requises de qui veut faire les Exercices intégralement. Nous avons

dit pourquoi doit également rester étrangère aux Exercices la délibération touchant une alternative dont un terme ferait abstraction de toute conformité avec le mode de vie du Christ et, partant, ne serait pas chrétien: par exemple, pauvreté évangélique ou richesse mondaine. Enfin, doivent rester exclus de l'Election un état de vie auquel le retraitant se serait lié indissolublement par un choix antérieur, par exemple, le sacerdoce, ou, du moins, normalement, le mariage, ainsi que les obligations, renonciations, interdictions inhérentes à cet état.

C'est donc mal comprendre les Exercices, ou ne les comprendre pas du tout, de leur fixer en dehors de l'Election, comme point culminant, une dernière méditation ou contemplation et, surtout, de substituer à l'Election la confection d'un « bouquet spirituel » de résolutions, comme d'être charitable, pieux, humble, modeste, mortifié, patient. Semblables propos ne sauraient constituer un choix, puisqu'ils portent sur des pratiques qui ne sont pas libres, mais sur des devoirs, et ne sont pas des formes de vie, mais des exercices de vertu. Les résolutions d'une retraite faite selon la méthode des Exercices devront surtout nous confirmer dans la forme de vie propre à notre vocation, nous en préciser les appels, rendre plus effective notre correspondance, en sorte que notre vie devienne toujours plus conforme à celle du Maître.

Si, abstraitement, des formes de vie moralement indifférentes sont concevables, concrètement et effectivement, elles ne sont pas possibles. Et cela pour trois raisons au moins. Tout d'abord, l'homme étant ce qu'il est et vivant dans les conditions où il se trouve, toute forme de vie exercera nécessairement sur la réalisation de la destinée temporaire et éternelle que Dieu lui a fixée, une influence en bien ou en mal. Généralement, lui seront plus salutaires la pauvreté, les humiliations, les renoncements du célibat, que les formes, même chrétiennes, de la richesse, des honneurs, du mariage et de ses attaches. Ensuite, Dieu veut pour chaque homme telles formes de vie, tandis que d'une volonté positive contraire, il ne veut pas de telles autres; de ce fait, quand même de soi elles seraient indifférentes, les premières deviennent bonnes et même obligées, les secondes, mauvaises et prohibées. Enfin, avec les volontés divines, concordent de la part de Notre-Seigneur ses conseils de caractère universel, ses exemples et ses appels particuliers. Et cette fois encore, on peut dire, conformément aux intentions divines, les conseils et les exemples de Jésus vont dans le sens d'une plus grande pauvreté et humiliation, d'un détachement plus entier des liens de famille. Il n'en est pas de même de ses appels individuels ni des volontés divines concernant chaque homme en particulier. Ici interviennent les dispositions mystérieuses de la prédestination.

L'Election des Exercices ne saurait donc aucunement consister en un choix totalement indépendant, quand même il se porterait dans le sens de la plus grande rigueur. Pour se faire sagement, il lui faut tenir compte de bien des choses. C'est cette nécessaire sagesse que veulent assurer à l'Election les minutieuses prescriptions des Exercices (29).

Ces prescriptions s'ouvrent par un préambule. Pour être bonne, y est-il dit, toute élection doit se régler sur la fin de l'homme qui est de servir Dieu et de le louer en ce monde et, par là, de sauver son âme pour l'éternité, quel que soit d'ailleurs l'objet du choix à faire, qu'il s'agisse, par exemple, de retenir un bénéfice ou, au contraire, de le résigner, de se marier ou de se vouer au célibat. Il faut donc se garder de commencer par faire choix d'un état, et après cela seulement, de se proposer d'y servir Dieu.

Ces hommes, continue le préambule, qui commencent par choisir un état, et secondement se proposent d'y servir Dieu, ne vont pas droit à lui, mais ils prétendent que Dieu vienne droit à leurs affections mal réglées, et par conséquent, ils font de la fin le moyen et du moyen, la fin. Cette condamnation est sévère ; n'est-elle pas même excessive ? Il nous semble que non, si on l'applique à la conduite, objectivement considérée, de qui ferait choix d'un état de vie, mariage ou sacerdoce, sans se soucier aucunement de savoir s'il peut aussi constituer pour lui une forme de vie chrétienne, ou s'en soucie quand il est trop tard. Plus difficile est de comprendre comment un choix fait de cette manière peut constituer une interversion de la fin et du moyen. Comment le service de Dieu et le salut de l'âme peuvent-ils devenitr le moyen de se marier ou d'accepter un bénéfice ?

Au Préambule fait suite une Considération en quatre points et une note concernant les matières sur lesquelles doit et peut se faire l'Election. Le premier point rappelle une chose qui va de soi : ne peuvent être matière à élection que les choses indifférentes ou bonnes en elles-mêmes, et admises par la sainte Eglise hiérarchique notre Mère. Nous avons analysé plus haut cette condition, dictée par la loi naturelle elle-même. Le troisième point considère les cas d'un exercitant qui se serait fixé antérieurement dans un état immuable, par exemple, le sacerdoce ou le mariage, par un choix qui n'aurait pas été fait « selon le devoir et l'ordre », mais sous l'influence d'affections mal réglées. A qui aurait commis pareille erreur, il ne resterait qu'à s'en repentir et à s'efforcer de bien vivre dans son état, sans faire toutefois d'élection.

(29) MHSI, p. 372-390.

Mais s'il en est ainsi, auraient encore moins de motif de faire une élection un homme marié pour des raisons justes et sages, ou un prêtre ordonné de même. Et alors, à qui est-il réservé de faire une élection, l'acte sans lequel, peut-on dire, il n'y a pas de vrais Exercice ? Seulement ces personnes qui n'ont point encore fait choix d'un état de vie immuable, qui ne seraient encore ni mariées ni consacrées par le sacerdoce ? Mais fait-on les Exercices, les vrais Exercices, uniquement ou principalement pour savoir s'il convient de se marier ou non, de se faire prêtre ou non ? Ne les fait-on pas principalement pour reconnaître devant Dieu dans quelle mesure chacun de nous doit, à l'imitation et à la suite de Notre-Seigneur, vivre d'une vie pauvre et humiliée, d'une vie de détachement et de renoncement, d'une vie de travail et de prière, de patience dans les persécutions et les adversités ? Il nous semble donc que dans ce troisième point il y a une certaine confusion entre état de vie et forme de vie, et l'on ne voit pas pourquoi à ceux qui « selon le devoir et l'ordre » ou contre l'un et l'autre, auraient fait choix d'un état immuable, il faille refuser la possibilité de faire une vraie élection touchant le mode d'ordonner leur vie dans cet état par la pratique de la pauvreté, de l'humiliation, du détachement de la vie. Pourquoi, par exemple, un prêtre, ordonné sagement ou non, mais pourvu de nombreux bénéfices, ne pourrait-il pas faire une vraie élection pour décider s'il ne lui conviendrait pas de les résigner et de se faire religieux ? Pourquoi un homme marié, sagement ou non, mais riche et comblé d'honneurs mondains, ne ferait-il pas très utilement une vraie élection pour régler la façon d'utiliser ses biens et sa situation, pour examiner la possibilité d'y renoncer partiellement ; voire pour considérer s'il ne lui conviendrait pas, aux conditions fixées par l'Eglise, de renoncer à la vie conjugale pour devenir prêtre, entrer même en religion ? Les Exercices ne seraient-ils pleinement ce qu'ils doivent être qu'à la condition de pouvoir être des exercices de vocation au sens vulgaire de cette appellation ?

Un troisième chapitre traite des trois temps pendant lesquels peut se faire une saine et bonne élection. En fait, il ne s'agit pas seulement de temps, mais aussi de modes, puisqu'à chacun des trois temps, correspond un mode particulier d'élection. Le premier temps se réalise « lorsque Dieu notre Seigneur excite et attire tellement la volonté de qui fait l'élection, que sans plus vouloir douter, il suit le parti qui lui est montré ». Le deuxième temps est celui où l'expérience des consolations et des désolations et celle du discernement des esprits procurent touchant le parti à prendre abondance de lumière et de connaissance. Dans le mode correspondant au premier temps, la part de l'exercitant se réduit à un acte de docilité ; dans celui du deuxiè-

me temps, elle se limite à recueillir les indications fournies par les alternances des consolations et des désolations, respectivement œuvre du bon et du mauvais esprit.

Le troisième temps a pour nous plus d'intérêt. C'est le temps du calme, lorsque l'âme n'est pas agitée, comme dans le second, par les divers esprits, et qu'à la lumière de la foi et sous l'action de la grâce, elle fait usage de ses puissances naturelles avec liberté et tranquillité. Le mode propre à ce troisième temps comporte deux méthodes. La seconde de ces méthodes consiste dans l'application à la question posée dans l'Election de quatre règles très simples et expéditives, basées sur des suppositions et sur le sentiment de ce qu'on ferait en chacune d'elles. Elle ne constitue donc pas une élection vraiment raisonnée et systématique.

*
* *

L'ÉLECTION RAISONNÉE ET SYSTÉMATIQUE.

Telle est, au contraire, éminemment la première méthode du troisième temps, laquelle est constituée de six points.

Dans le premier point, j'ai à me mettre devant les yeux la chose sur laquelle je veux faire mon élection : un office ou un bénéfice à accepter ou à abandonner, ou toute autre chose qui tombe sous « une élection muable », c'est-à-dire sous une élection concernant un objet non encore immuablement fixé. En d'autres termes, l'objet de mon élection ne peut jamais être un objet déjà immuablement fixé. Chose évidente.

Une vraie élection peut, par contre, fort bien porter sur un objet qui, une fois choisi, deviendra immuable, tel le mariage ou le sacerdoce. Le texte susdit ne le nie aucunement malgré l'exemple qui y est proposé d'un office ou d'un bénéfice à accepter ou à abandonner, c'est-à-dire d'un parti ultérieurement muable.

Dans le second point, il me faut fixer mon attention sur la fin pour laquelle j'ai été créé, qui est de louer Dieu notre Seigneur et de sauver mon âme. En même temps, je dois me trouver dans l'indifférence, libre de toute affection désordonnée, ne me sentant pas incliné ni porté à accepter la chose en délibération plutôt qu'à l'abandonner, ni à l'abandonner plutôt qu'à l'accepter, également disposé à suivre tout parti qui m'apparaîtra plus utile à la gloire et à la louange de Dieu notre Seigneur, ainsi qu'au salut de mon âme.

Le troisième point est une prière dans laquelle je demande à Dieu de mouvoir ma volonté et de mettre dans mon âme ce que je dois faire, moi, concernant la chose en délibération ; d'y mettre ce qui est plus utile à sa louange et à sa gloire ; de me

faire pour cela discourir bien et fidèlement au moyen de mon intelligence et choisir conformément à sa très sainte volonté et bon plaisir.

Le quatrième point nous introduit au cœur de l'Election. Je dois considérer en raisonnant combien d'avantages et d'utilités me proviendront du fait d'avoir cet office ou ce bénéfice, pour la seule louange de Dieu notre Seigneur et le salut de mon âme; et, au contraire, considérer de même les désavantages et les périls qui se trouvent dans leur possession; puis en faire autant dans la seconde partie, c'est-à-dire voir les avantages et les utilités qu'il y a à ne pas les posséder, et de même, par contre, les désavantages et les périls qui peuvent s'y rencontrer.

Le cinquième point est une conclusion. Après avoir ainsi discouru et raisonné en tous sens touchant la chose en délibération, il me faut voir en quel sens la raison m'incline davantage. Et ainsi conformément à la motion rationnelle la plus forte, et non à une motion sensuelle quelconque, se doit faire la délibération sur la chose en question.

Le sixième point contient une prière et une oblation. L'élection ou délibération terminée, qui l'a faite doit recourir avec une grande diligence à la prière en présence de Dieu notre Seigneur et lui offrir cette élection, afin que sa Majesté veuille l'agréer et la confirmer, si son service et sa louange s'en trouveront accrus.

Les prescriptions concernant l'Election se complètent d'une longue note intitulée *Pour amender et réformer sa propre vie et son état*. Elle est destinée à ceux qui sont fixés dans quelque prélature — considérée comme un état immuable — ou dans le mariage, et qui, tout en faisant les Exercices, n'auraient pas le loisir (no tienen lugar) de faire une élection de choses sujettes à une élection muable, ou ne témoigneraient pas un grand empressement à la faire. Ils se mettront dans les dispositions requises pour faire une vraie élection, et se serviront avec diligence des méthodes qu'elle utilise, mais limiteront leur attention à des points de conduite qui ne vont pas jusqu'à constituer de véritables formes ou modes de vie: Quel doit être le train de maison, le nombre des domestiques ? Comment doit-on conduire ceux-ci et les gouverner ? Les instruire de paroles et d'exemples ? Quelle part de ses revenus faut-il appliquer à l'entretien de sa maison et des siens et quelle part attribuer aux pauvres et à d'autres bonnes œuvres ? Toutes questions qui envisagent bien pluôt des devoirs à accomplir que des formes de vie adoptables comme moyens de suivre plus effectivement le Christ.

De cette élection réduite doivent se contenter d'après la note en question, les retraitants fixés dans un état de vie immuable et empêchés pour une raison ou pour l'autre — par défaut

de loisir ou d'empressement — de faire une élection proprement dite. Devra-t-il en être de même de retraitants fixés pareillement dans un état immuable, mais libres et désireux de faire une vraie élection ? Le silence de la note nous porte à répondre négativement : il n'y a aucun motif de refuser à des retraitants ainsi disposés le bénéfice d'une élection proprement dite, et nous voici en contradiction avec la règle posée par la Considération qui, explicitement ou implicitement, refuse la possibilité de faire une vraie élection à tout exercitant fixé dans un état immuable.

L'élection pleinement méthodique ne fait donc ni plus ni moins que d'appliquer au cas personnel de mon élection les principes généraux posés dans le Fondement : l'homme est créé pour louer, révérer, servir Dieu notre Seigneur et par ce moyen sauver son âme. Toutes les autres choses existantes sur la surface terrestre sont créées pour aider l'homme à réaliser cette double fin. De là il suit que l'homme ne doit faire usage de ces créatures que pour autant qu'elles l'aident à atteindre sa fin, et qu'il doit s'en dégager pour autant qu'elles l'en empêchent. Par conséquent, il est encore nécessaire que nous nous rendions indifférents à l'égard de toutes les créatures, dans la mesure où cela est permis à la liberté de notre libre arbitre et ne lui est pas interdit ; de sorte que de notre part nous ne voulions pas plus la santé que l'infirmité, les richesses que la pauvreté, l'honneur que l'ignominie, une vie longue qu'une vie brève, et ainsi de toutes les autres choses, désirant et choisissant uniquement ce qui est plus utile à la fin pour laquelle nous sommes créés.

Cette fin que Dieu a fixée à l'homme et aux autres créatures, leur destinée, est un moyen par rapport à sa fin à lui, laquelle est sa gloire, cette gloire que la théologie appelle objective. Comme toute créature, l'homme rend gloire à Dieu par sa perfection même. Il le fera donc dans l'ordre moral et surnaturel par sa bonté morale, sa sainteté en ce bas monde, et par sa béatitude, dans l'autre. Ou pour dire la même chose en d'autres termes, l'homme glorifie Dieu par la perfection avec laquelle il réalise la fin pour laquelle il a été créé et élevé à l'ordre surnaturel : pour servir Dieu en ce monde, pour le posséder par la vision béatifique, dans l'autre ; pour le louer et l'aimer dans l'un et, mieux encore, dans l'autre. Un mode de vie est donc apte à rendre gloire à Dieu dans la mesure où il assure notre sainteté et notre éternelle béatitude, dans la mesure où il nous aide à réaliser notre fin terrestre et, par elle, notre fin suprême. Il est contraire à la gloire de Dieu dans le cas inverse. Dire, par conséquent, qu'une forme de vie est utile ou contraire à la réalisation de notre double fin ou dire qu'elle est utile ou contraire à la gloire que nous devons rendre à Dieu, sont deux façons d'exprimer une même chose considérée sous deux aspects différents.

Que dans l'Election, ni les volontés divines ni les appels de Notre-Seigneur n'aient fonction de normes selon lesquelles il me faudrait choisir les formes de ma vie spirituelle, cela se comprend aisément, puisque sans une révélation ou illumination extraordinaire, il m'est impossible de connaître directement ces volontés et ces appels. Je ne sais qu'une chose : Dieu veut que je choisisse le parti qui convient à sa gloire et que je rejette celui qui lui est contraire, et avec ces volontés divines, concordent pleinement les appels du Christ.

Plus surprenante est au premier aspect l'absence dans l'Election de ce qui semble devoir être pour chaque homme la règle de vie chrétienne par excellence, la conformité de notre vie avec celle du Christ. Mais cette absence s'explique également bien, étant donné que l'Election n'a pas pour fin de me faire choisir entre deux modes de vie dont l'un serait conforme au mode de vie du Seigneur, l'autre ne le serait pas, mais ma ferme volonté étant de conformer mon mode de vie à celui du Maître, de me faire reconnaître dans quelle mesure il doit l'être. Ce qui est le sujet d'une question ne saurait servir de critère à sa solution.

En réalité, donc, la pensée du mode de vie du Christ, de la conformation de notre vie à la sienne, de la mesure dont nous avons à réaliser cette conformité, cette pensée n'est aucunement absente de l'Election. Tout au contraire. Elle en est le fond.

***

LA MATIÈRE DE L'ÉLECTION.

Quand le retraitant aborde le travail de l'Election, il n'est plus dans l'indécision sur le parti à prendre. Non seulement je veux conformer ma vie avec celle de Jésus, mais c'est mon désir sincère, mon ferme propos de pousser cette conformité aussi loin que possible, jusqu'à l'étendre aux heures tragiques de la Passion. Toutefois, ce propos est conditionnel. Je ne veux cette pleine conformité qu'à la condition qu'elle soit voulue par Dieu et qu'un appel du Christ m'y invite personnellement. Absolument, je ne veux d'autre degré de conformité que celui qui satisfait à cette double condition.

Or, la mesure de conformité que Dieu veut de moi et à laquelle m'appelle le Christ, est celle qui m'aidera davantage à réaliser la fin pour laquelle je suis créé. Une conformité qui tendrait, au contraire, à empêcher cette réalisation, Dieu ne saurait la vouloir, ni le Christ m'y appeler. En un mot, même la conformité de ma vie en fait de pauvreté, d'humiliation, de renoncement, avec la vie de pauvreté, d'humiliation, de renon-

cement du Christ est sujette aux exigences de la gloire de Dieu, comme le fut, de son plein consentement, la vie du Sauveur lui-même.

Sous ce rapport, un degré moindre de conformité extérieure entre notre vie et celle du Christ pourra constituer, en revanche, une ressemblance plus parfaite entre son mode d'existence devant Dieu et notre condition, du fait que comme il en fut pour Jésus, le degré de notre pauvreté, de notre humiliation, de notre renoncement, sera celui-là même que requiert la gloire divine. Telles furent les leçons qui naquirent pour saint Ignace de ses propres expériences religieuses et transformèrent d'adaptation en adaptation l'humble mendiant de Manrèse et de Barcelone en un préposé général d'un déjà puissant ordre religieux.

Les Exercices reposent ainsi sur une double base : sur la parfaite acceptation de la norme qui subordonne la conformation de notre vie avec celle du Christ aux intérêts absolument suprêmes de la gloire de Dieu ; sur l'application intégrale de cette norme à une volonté conditionnelle, mais sincère, délibérée, efficace de pousser cette conformation au plus haut degré possible. Pour qui est ainsi disposé, la norme fixée par les exigences de la gloire divine n'indique pas le minimum de conformité qu'il doit et veut atteindre, mais le maximum qu'il ne peut ni ne veut dépasser. C'est la conjonction de cette norme et de cette volonté qui, mise à la base des Exercices, en constitue, à notre sens, l'essentielle originalité.

A susciter dans l'âme de l'exercitant ces généreux propos d'une conformité la plus parfaite possible de notre vie avec celle du Christ, sont destinées trois grandes méditations qui, au cours de la deuxième semaine, servent de préliminaires à l'Elcetion. Non seulement, ont-elles pour fin de fournir à l'Election sa matière, mais elles doivent en outre préparer le retraitant à la faire avec une parfaite justesse, en le disposant à aller plutôt au-delà de la mesure que de rester en deçà.

Toutefois, du fait que ces magnamines dispositions constituent une préparation à l'Election, ce serait une grave erreur de conclure qu'une fois celle-ci terminée, elles n'ont plus de raison d'être. Il faut au contraire, tout en leur maintenant un caractère hypothétique, les conserver dans leur vigueur, les confirmer, les préciser. Comme elles furent l'élément dynamique dans le travail de l'Election, ainsi doivent-elles l'être, et continuer de l'être, dans l'actuation du parti que l'Election nous a fait choisir comme répondant le mieux à notre fin.

Mais de continuer ainsi de désirer et de vouloir, bien qu'hypothétiquement, une conformité totale de ma vie avec celle de Notre-Seigneur, quand déjà l'Election m'a fait voir que tel n'était pas, en fait, le parti qu'exigent de moi les intérêts de la gloire

divine, n'est-ce pas contrevenir aux généreuses dispositions de la cinquième Annotation, laquelle me faisait offrir à mon Créateur et Seigneur toute ma volonté et liberté, pour qu'elle dispose de moi et de tout ce qui est mien selon sa très sainte volonté ? N'est-ce pas entretenir en moi le conflit de deux volontés? Y affaiblir, ou, du moins, contrecarrer d'autant la volonté de rendre gloire à Dieu, qui devrait être absolument dominante, au point d'exclure toute opposition ? Ne serait-il pas plus parfait et plus sage de concentrer désormais tout mon vouloir sur le parti conforme à ma fin et aux volontés divines, en reprimant tout désir, toute volonté, si généreuse soit-elle, d'un parti que Dieu ne veut pas ?

L'objection serait fondée, si, pour parler en raccourci, le parti de la totale conformité et celui de la gloire de Dieu étaient deux partis totalement contraires : opulence sans mesure ou dénûment, honneur mondain ou ignominie, mariage avec toutes ses attaches ou célibat avec tous ses renoncements. Il s'ensuivrait que les volontés qui les ont pour objets seraient pareillement contraires entre elles, tendraient à s'éliminer l'une l'autre. Mais, redisons-le, ces alternatives de deux partis totalement contraires ne sauraient faire l'objet de l'Election. Les partis sur lesquels celle-ci doit porter, ne peuvent jamais différer entre eux que par le plus ou le moins : pauvreté partielle ou pauvreté totale, humiliation tempérée d'honneur ou humiliation totale, détachement limité de la famille ou détachement total. Les volontés qui ont pour objets les termes de ces alternatives vont donc toutes, deux à deux, dans le même sens : celui de la pauvreté, celui de l'humiliation, celui du détachement. Celle des deux volontés qui se porte plus loin, aide l'autre à atteindre son objet, à abonder dans le sens de son devoir ; celle qui va moins loin, retient la première, pour l'empêcher de s'abandonner à ses ardeurs et de dépasser le but. Il y aurait long à dire sur cette association de deux saintes volontés qui peuvent l'une et l'autre s'inspirer de la plus pure charité. Un beau traité pourrait s'écrire sur l'efficacité des bons désirs inactuables. Ce n'est pas notre tâche.

*
* *

LES MÉDITATIONS FONDAMENTALES DE LA IIe SEMAINE.

La principale des méditations préparatoires à l'Election est celle qu'on a coutume de nommer la méditation du Règne du Christ. Son importance est telle qu'il faut la considérer comme constituant aux Exercices un deuxième Fondement. L'effet propre qu'elle est appelée à produire, est exprimé dans l'oblation qui en forme la conclusion. S'adressant à Notre-Seigneur, l'exer-

citant proteste solennellement être sa volonté, son désir, sa détermination délibérée d'imiter le Maître, en supportant toutes injures, tout blâme (todo vituperio), toute pauvreté, tant actuelle que spirituelle. Mais, et ceci est fondamental, ces nobles protestations sont circonscrites par un « pourvu que ce soit votre plus grand service et votre plus grande louange (alabanza) », et par un « si votre Majesté très sainte veut me choisir et me recevoir pour une telle vie et un tel état (estado) ». Car ces généreux propos doivent encore passer sous le contrôle de l'Election, non point, assurément, pour y être atténués, mais pour qu'il apparaisse dans quelle mesure il est possible, du point de vue de la gloire de Dieu, de leur donner satisfaction.

Une deuxième méditation, celle des Deux étendards, soit susciter dans l'exercitant à peu près les mêmes magnanimes dispositions que celle du Règne, avec les mêmes réserves. Dans le triple colloque qui la termine, le retraitant demande donc la grâce d'être reçu sous l'étendard de Jésus-Christ, premièrement par la pratique de la pauvreté spirituelle et, s'il plait à sa divine Majesté et qu'elle veuille le choisir et recevoir à cet effet, non moins (no menos) par la pratique de la pauvreté actuelle; secondement, par le support des opprobres et des injures, pour l'imiter encore davantage par leur moyen, pourvu qu'il soit possible d'avoir à les endurer sans péché de qui que ce soit, et sans aucun déplaisir pour sa divine Majesté.

Une troisième méditation, dite des Trois classes, se conclut par la même prière.

Les dispositions suscitées par ces trois méditations sont celles du Troisième degré d'humilité. Elles s'expriment comme telles par cette nouvelle protestations du retraitant : La louange et la gloire de la divine Majesté supposées égales, afin de me rendre effectivement plus semblable à elle — cette divine Majesté est donc celle du Christ — je veux et choisis la pauvreté de préférence aux richesses ; les opprobres avec le Christ rassasié d'opprobres, plutôt que les honneurs ; et j'aime mieux être estimé vain et insensé (por vano y loco) pour le Christ, qui avant moi fut tenu pour tel, que d'être estimé sage et prudent en ce monde.

Qui désire obtenir ce troisième degré d'humilité doit répéter la prière des Deux étendards et des Trois classes, en demandant d'être choisi par Notre-Seigneur pour pratiquer ce degré, afin de l'imiter davantage et mieux le servir, pourvu que le service de sa divine Majesté soit égal ou plus grand, et égale ou plus grande sa louange. De même, qui éprouverait de la répugnance pour la pauvreté actuelle, doit demander avec insistance que le Seigneur l'élise à cette pauvreté, tout en protestant qu'il

ne la veut, demande, implore qu'à la condition qu'elle soit pour le service et la louange de sa divine Bonté (30).

Telles sont, par conséquent, les dispositions exigées de l'exercitant pour lui permettre d'aborder le travail de l'Election ; telle est la matière, l'unique matière, sur laquelle il devra et pourra y délibérer. Aussi saint Ignace dans son Directoire fait à celui qui donne les Exercices cette recommandation concernant le retraitant : « Pour qu'il soit davantage disposé à la plus grande gloire divine et à sa plus grande perfection, qu'il le dispose à désirer les conseils plus que les préceptes, si Dieu peut être par là davantage servi. Qu'il le dipose et lui fasse comprendre qu'il est besoin de plus d'indices (de la part) de Dieu pour les préceptes que pour les conseils, puisque le Christ notre Seigneur conseille les conseils et oppose difficulté à la possession de biens (en el posseer haziendas), laquelle est permise dans les préceptes » (31).

Il est naturel, étant donné leur but, que dans toutes les méditations susdites, le mode de vie du Christ qu'elles considèrent, du moins pour ce qui concerne sa pauvreté et ses humiliations, soit exclusivement celui qui s'est réalisé que dans sa passion. Alors seulement, il fut dépouillé de tout, rassasié d'opprobres et traité comme un fou. Pour le renoncement à la famille, par contre, même la vie cachée de Jésus peut servir de modèle, comme le prouve cette note qui suit la méditation sur l'épisode de Jésus demeuré au temple à l'insu de ses parents : « Ayant considéré l'exemple que Jésus-Christ notre Seigneur nous a donné pour le premier état (de vie) qui consiste dans l'observation des commandements, lorsqu'il vivait sous l'obéissance de ses parents, et ayant fait de même pour le second état, qui est celui de la perfection évangélique, lorsqu'il resta dans le temple, quittant son père adoptif et sa mère selon la nature, pour vaquer uniquement au service de son Père éternel, nous commencerons, tout en continuant de contempler sa vie, à chercher et à demander en quelle vie ou en quel état sa divine Majesté veut être servie par nous » (32).

Cette application à la vie cachée de Jésus de la distinction entre la pratique des seuls préceptes et celle des conseils, ne doit évidemment pas s'entendre en ce sens que seulement par sa demeure au temple le Christ aurait pratiqué la perfection dans ses relations de famille et le détachement que cette perfection requiert. Ce détachement fut constamment et également parfait en tout jour et à toute heure de sa demeure à Nazareth.

(30) Note à la méditation des Trois classes, MHSI, p. 362.
(31) MHSI, p. 779.
(32) MHSI, p. 346-348.

Nous avons déjà noté qu'une distinction trop simpliste entre conseils et préceptes répond mal au problème que les Exercices se proposent en réalité de résoudre.

*
* *

LES MÉDITATIONS COMPLÉMENTAIRES DES EXERCICES.

C'est à la lumière des grandes méditations de la deuxième semaine qu'il faut comprendre les méditations sur les mystères propres à cette semaine et aux deux suivantes. Celles de la deuxième semaine, tant celles qui suivent l'Election que celles qui la précèdent, ont pour but de nous faire connaître mieux Notre-Seigneur et son mode de vie et nous rendre plus désireux de conformer notre vie à la sienne. Leur troisième prélude nous fait demander invariablement « une connaissance intime du Seigneur, qui pour moi s'est fait homme, afin que je l'aime davantage et le suive (ỳ le siga) ». Ce dernier mot est particulièrement à remarquer; suivre Notre-Seigneur est autre chose et plus que d'imiter simplement ses exemples. Les méditations de la troisième et de la quatrième semaine sont plus affectives: elles ont pour objectif de nous faire éprouver d'abord la douleur, le sentiment (sentimiento) et la confusion de ce qu'à cause de mes péchés le Seigneur va à sa passion; ensuite de ressentir une allégresse et une joie intense de la gloire et de la joie si grandes de Jésus-Christ notre Seigneur. Douleur et joie auront pour effet de nous affectionner davantage au Maître et de nous rendre plus généreux à le suivre; il est intéressant pourtant que dans le troisième prélude des méditations de la troisième et de la quatrième semaine, plus aucune mention explicite n'est faite de cette suite. Ce qui ferait croire que ni les tragiques afflictions de la passion du Sauveur ni les joies de sa résurrection ne peuvent être les normes auxquelles nous ayons pratiquement et effectivement à conformer notre vie. En fait, il en est bien ainsi: c'est au mode de vie vécu par le Christ pendant les années de sa jeunesse et de sa vie glorieuse que la gloire de Dieu demande en fait que le commun des chrétiens conforment normalement leur vie.

Quant aux méditations de la première semaine, ce serait commettre une erreur d'y vouloir reconnaître une sorte de retraite préalable concernant les fins dernières. Vouloir en conséquence leur adjoindre une méditation sur le paradis et ses joies serait même, qu'on nous passe le mot, une pure absurdité. La première semaine des Exercices ne comprend qu'un jour, et les cinq méditations de ce jour ont toutes exclusivement pour objet

le péché et ses suites, y compris le châtiment de l'enfer (33). C'est que cette semaine a également pour but de préparer le retraitant à l'Election en purifiant son âme de toute souillure et de toute attache au péché. Sa fin n'est aucunement de l'exciter à la générosité par l'espoir de la récompense. Bien plus, de façon un peu inattendue, le colloque de la première méditation est une invitation directe à la générosité envers la personne de Notre-Seigneur : Je considérerai en présence du Christ en croix, « comment étant mon créateur, il est venu jusqu'à se faire homme, à passer d'une vie éternelle à une mort temporelle, et à mourir de la sorte pour mes péchés. Puis, reportant les yeux sur moi-même, je me demanderai aussi ce que j'ai fait pour Jésus-Christ, ce que je fais pour Jésus-Christ, ce que je dois faire à l'avenir pour Jésus-Christ ».

Il est un peu plus difficile de déterminer quelle est dans l'ordonnance des Exercices la fonction de la Contemplation pour obtenir l'amour, avec le bel acte d'oblation qui conclut chacun de ses points. Il faut la considérer, nous paraît-il, comme un troisième Fondement destiné à construire tout l'édifice de notre vie spirituelle sur les relations d'amitié unissant Dieu à l'homme dans l'ordre de la nature et de la grâce. Ainsi conçue, cette dernière méditation ou contemplation constitue une admirable synthèse, qui englobe à la fois le premier Fondement, en le complétant, et le second, celui du Règne, puisque le Christ, qui nous appelle à sa suite et à qui va notre dévotion avec notre amour, est l'unique Médiateur entre Dieu et les hommes, l'unique lien de l'amitié unissant le Créateur et sa créature.

*
* *

CONCLUSION.

En somme, les Exercices pourraient se définir une méthode pratique, intégrale, personnelle pour déterminer jusqu'à quel point les exigences de ma fin et celles de la gloire de Dieu, les volontés divines et les appels de Notre-Seigneur, me permettent de pousser la conformité de ma vie avec celle du Maître, conformité que de tout mon cœur je désire être la plus totale possible. Méthode pratique, parce que consistant essentiellement en des exercices ; intégrale, parce qu'elle met en action tous les exercices utilisables à ses fins ; personnelle, parce qu'elle se propose uniquement la solution de mon cas.

(33) En attribuant 1 jour à la considération du Fondement, 1 à la première semaine, 1 à la méditation du Règne, 12 jours à la deuxième semaine, 7 à la troisième, 7 à la quatrième, 1 jour à la contemplation « Ad obtinendum amorem », 1 à chacun des « interstices », on obtient pour toute la durée des Exercices, la somme de 33 jours, laquelle correspond au nombre d'années que la tradition fixait à la carrière mortelle du Christ.

Les Exercices peuvent donc très justement être appelés les exercices des généreux, de ceux et de ceux-là seulement, qui avant même de savoir ce qui leur sera demandé ou permis, ont fait à Dieu le sacrifice entier de leur vouloir et de leur liberté, et se sont disposés, par amour du Christ, à pousser jusqu'à l'extrême la conformité de leur vie avec la sienne. Qui, instruits ensuite des volontés divines concernant l'ordonnance chrétienne de leur vie et touchant la mesure de sa conformation avec celle du Maître, restent plus encore qu'auparavant fidèles à leur holocauste et à leurs généreux désirs avec une conscience, une sagesse, une énergie, une efficience croissantes, persuadés qu'il n'y a pas de vie pleinement chrétienne sans une pointe d'héroïsme, au moins virtuel.

Tandis que l'esprit de simple justice pousse à donner ce qu'on doit, mais rien de plus, parce qu'on ne le doit pas, l'esprit de générosité invite à donner ce qu'on doit, mais rien de plus, parce qu'on ne le peut pas. Pour la simple justice, ce qui est dû est une limite qu'il suffit d'atteindre ; pour la générosité, c'est une limie qu'il est interdit d'outrepasser.

Les Exercices constituent-ils donc une retraite de vocation dans le sens ordinaire de ce mot ? Formellement, non ; leur objectif est plus large, et plus élevé ; éminemment, oui, chaque fois que le problème de la conformation de notre vie avec celle de Jésus, le seul qu'ils se proposent formellement, implique le choix à faire d'un état ou d'une profession.

Enfin, il serait facile de démontrer qu'à condition de n'être pas assujettis à un littéralisme outré, les Exercices, étant ce qu'ils sont, se prêtent excellemment à être répétés indéfiniment, avec toujours plus d'intelligence, de goût et d'efficacité. Une assertion que confirme l'expérience.

Jean-Michel HANSSENS, S.J.

NOTES ET DOCUMENTS

LE PÈRE DE LA CHAIZE A-T-IL TRANSMIS A LOUIS XIV LE MESSAGE DE SAINTE MARGUERITE-MARIE ?

On sait qu'à plusieurs reprises, au cours de ses dernières années, sainte Marguerite-Marie parle dans ses lettres, surtout à la Mère de Saumaise, d'un message de Notre-Seigneur destiné à Louis XIV. Il l'invitait à se consacrer, lui et son royaume, au divin Cœur de Jésus; le P. de la Chaize était l'intermédiaire désigné pour l'en prévenir.

Parmi les biographes de la Sainte et les historiens de la dévotion au Sacré-Cœur, le P. Auguste Hamon est le seul à considérer comme très probable que le « confesseur du Roi » accomplit sa mission (1) mais que son pénitent ne crut pas devoir en tenir compte. Il en fut empêché par les difficultés politiques et religieuses qui l'opposaient depuis longtemps à Innocent XI: situation que le P. Hamon met fort bien en relief. Si La Chaize n'insista pas, c'est qu'il savait « que Rome toujours défiante à l'égard des dévotions nouvelles, montrait, dans cette fin du XVII[e] siècle, plus de réserve que jamais » (2).

La plupart des autres auteurs semblent admettre, au moins par leur silence, que le Père confesseur, bien qu'il connût le message de Marguerite-Marie, n'eut aucun souci de le transmettre.

Après avoir étudié pendant de longues années la vie et la correspondance du P. de la Chaize, je crois pouvoir dire que si, de fait, il ne transmit pas ce message, ce ne fut point par insouciance ou négligence, mais de propos délibéré et après mûre réflexion.

Comment expliquer cette décision ?

Conscient du danger d'hypocrisie dans une cour où beaucoup, éblouis par la splendeur du Roi-Soleil, n'avaient d'autre

(1) *Vie de la Bse Marguerite-Marie*, éd. 1907, pp. 441-443.
(2) Ibidem, pp. 445-446.

hantise que de le refléter, le P. de la Chaize non seulement détestait les faux dévots, mais il désapprouvait les excès d'une dévotion, même sincère, quand on prétendait l'imposer à contretemps. S'il désirait pour Louis XIV une piété solide, manifestée par une conduite conforme au décalogue, jamais il ne lui conseilla des pratiques surérogatoires, qu'il ne le jugeait pratiquement pas capable de maintenir. C'est sagesse, estimait-il, que de le garantir d'un zèle outrancier.

De là, des plaintes continuelles de Mme de Maintenon.

Pour comprendre l'attitude encouragée par le confesseur, qu'on se rappelle ces lignes de La Bruyère : « C'est une entreprise délicate à un prince religieux de réformer la cour et de la rendre pieuse, instruit jusques où le courtisan veut lui plaire..., il le ménage avec prudence, il tolère, il dissimule, de peur de le jeter dans l'hypocrisie ou le sacrilège ; il attend plus de Dieu et du temps que de son zèle et de son industrie. »

Mme Deshoulières est plus explicite encore. Dans une de ses poésies, datée de mars 1692, intitulée *Epître chagrine au Révérend Père de la Chaize*, elle félicite le Père confesseur de sa profonde sagesse. Car, déclare-t-elle, on n'en peut douter,

Le métier de dévot, ou plutôt d'Hypocrite,
Devient presque toujours la ressource des gens
Qu'une longue débauche a rendus indigens,
    Des femmes que la beauté quitte
Ou qui d'un mauvais bruit n'ont pu se préserver.

Pour conclure les cinq ou six pages de l'épître, cette apostrophe :

O vous, qui de Louis, heureux et sacré guide,
Lui dispensez d'en-Haut les célestes trésors,
    Vous, dont la piété solide,
Loin d'étaler aux yeux de fastueux dehors
    Et d'avoir d'indiscrets transports,
Est pour juger d'autrui toujours lent et timide,
Daignez auprès du Prince aider la vérité...

Vers la fin du grand siècle à Versailles, les émules de Tartuffe n'étaient donc pas rares. Si Louis XIV, dont la vie était devenue, aux yeux de tous, sincèrement chrétienne et régulière, avait cédé à des excès de dévotion, dans une Cour ou rien, jusqu'au « petit lever » royal, n'échappait aux regards, le nombre des faux dévots se fût singulièrement accru.

Cette crainte qui stimulait la vigilance du P. de la Chaize, n'a pas échappé à Marcel Langlois dans son édition des lettres de Mme de Maintenon. Après avoir rappelé les révélations de

sainte Marguerite-Marie (3), il cite les paroles qu'elle écrivait le 28 août 1689, à son ancienne supérieure, la Mère de Saumaise :

> « Le Père éternel voulant réparer les amertumes que l'adorable cœur de son Fils a ressenties dans la maison des princes de la terre, veut établir son empire dans la Cour de notre grand monarque... Dieu a choisi le P. de la Chaize pour l'exécution de ce dessein par le pouvoir qu'il lui a donné sur le cœur de notre grand Roi... »

Langlois note que, par les Visitandines de Chaillot et par la reine d'Angleterre exilée « son amie », Mme de Maintenon dut avoir connaissance de ces révélations ; et, pour expliquer qu'elle n'y fasse pas la moindre allusion dans sa correspondance, Langlois dit simplement : « Il est évident que celle-ci devait dissuader d'en parler au P. de la Chaize, en qui elle n'avait pas confiance ».

Depuis le jour, en effet, où la Chaize s'était montré, tout comme Bossuet, opposé à la déclaration publique du mariage de Louis XIV avec l'ancienne veuve Scarron, celle-ci ne considérait plus le Père confesseur comme un conseiller prudent et sûr. De plus, devenue épouse royale, elle se crut chargée par le ciel d'une mission spéciale pour parfaire la conversion du roi, face à un confesseur qui le maintenait loin des sommets de « la dévotion ». En agissant ainsi, la Chaize semblait ne pas prendre au sérieux le rôle qu'elle s'arroge de directrice de conscience, et que son propre directeur Godet des Marais, évêque de Chartres, approuve et encourage. Celui-ci ne craint pas en effet, de lui écrire : « Tout ce que je vois en vous me démontre la main invisible du Tout-Puissant qui vous conduit... C'est par vous qu'Il veut le sanctifier (le Roi) ; s'il vous échappait et si vous lui échappiez, son dessein ne s'accomplirait pas. Votre chambre est son asile... Votre chambre est l'église domestique où Dieu le retire pour le soutenir et le sanctifier sans qu'il s'en aperçoive. » « Dieu met entre vos mains les intérêts de l'Eglise, de l'Etat, le salut d'un grand Roi. » « Dieu ne vous traite pas seulement comme sa servante mais comme son amie, sa confidente, son épouse, puisqu'il vous confie les choses les plus précieuses de son royaume » (4).

Sa conviction foncière au sujet du Père confesseur, Mme de Maintenon la manifeste à tout propos, dans ses lettres à l'Archevêque de Paris, Louis de Noailles, par exemple, le 31 janvier 1696 : « Je lui dirai (au roi) la vérité tant que je vivrai, quoique

(3) *Lettres*. t. III, p. 419 ; Cf. Mgr Gauthey, Vie et Œuvres de Marguerite-Marie, lettre CVII.

(4) Nous empruntons ce florilège à Pierre Gaxotte dans *La France de Louis XIV*, p. 212 sq. — Henri Bremond en dresse toute une autre liste, non moins curieuse, dans son *Apologie pour Fénelon*, p. 74, note.

je sois persuadée que, tant que nous aurons le P. de la Chaize, nous ne ferons rien... Le P. Bourdaloue me témoigna la peine de la Compagnie sur ce que je parais ne la pas aimer, par l'éloignement qui est entre le P. de la Chaize et moi. Je répondis que ce n'était pas ma faute et que j'étais prête à faire toutes les avances avec lui... Mais je n'espère rien de ce côté-là. » Au même, le 11 mars suivant : « J'ai vu le P. de la Chaize... il faut se confier en Dieu et ne rien attendre de cet homme. »

La remarque de Marcel Langlois, citée plus haut, est donc parfaitement exacte. Mais l'explication qu'il donne n'est pas suffisante. Le Père confesseur connaissait aussi le monastère de Chaillot et l'épouse du roi Jacques II, Marie-Béatrice d'Este, qui s'y était retirée (5). Par elle et par les Visitandines, bien mieux que par le truchement de Mme de Maintenon, il dut être informé des suggestions de sainte Marguerite-Marie : « Construire un édifice où serait le tableau de ce divin Cœur, pour y recevoir la consécration et les hommages du Roi et de toute la Cour ». Mais la sainte avait beau ajouter (dans sa lettre à la Mère de Saumaise) que le Père ne pourrait jamais accomplir « d'action plus utile à la gloire de Dieu ni plus salutaire à son âme »), on ne voit nulle part que La Chaize en ait jamais soufflé mot à Louis XIV. Pour les motifs indiqués plus haut, il croyait inopportun de pousser le Roi à des pratiques surérogatoires.

Comment lui en faire grief, quand on sait que les Jésuites, chargés pourtant par le Christ de promouvoir ce culte de l'Amour Rédempteur, négligèrent, sauf de méritoires exceptions, pendant près d'un siècle, de satisfaire à leur mission ? (6). La papauté elle-même, à la suite de l'éminent canoniste qu'était Benoît XIV, refusera bien plus longtemps encore d'admettre dans la liturgie romaine commune à toute l'Eglise une fête du Sacré-Cœur. Il ne faudra pas moins qu'une instante pétition des évêques de France en 1856 (belle réparation du passé !) pour l'obtenir de Pie IX.

Depuis qu'il était revenu à Marie-Thérèse, vers le printemps de 1680, Louis XIV, au témoignage de tous les observateurs sincères de Versailles « réparait ses fautes passées par une vie grave, régulière et hautement chrétienne » (7). Dès l'arrivée de Mgr Ranuzzi à Paris, La Chaize avait pu faire au nonce l'éloge de cette vie nouvelle, appuyée sur « la crainte de Dieu et l'orai-

(5) Voir notre *Bienheureux Claude La Colombière, son milieu et son temps*, surtout, p. 452-454.

(6) Ibid., p. 445, 667-672. — Cf. également notre histoire des *Jésuites à Lyon sous Louis XIV et Louis XV*, p. 187-199.

(7) Ainsi parle, entre autres, le duc de Noailles, dans une étude sur l'état de la Cour de 1686 à 1697. *Histoire de Madame de Maintenon*. t. III, p. 476-700.

son » (8). Il estimait que l'exemple du Souverain serait plus efficace que ses paroles. Dangeau raconte que, le lundi de Pâques 1684, « le Roi, à son lever, parla fort sur les courtisans qui ne faisaient pas leurs Pâques. Il dit qu'il estimait ceux qui les faisaient bien et qu'il exhortait tous à y songer sérieusement, ajoutant même qu'il leur en saurait gré ». Si le P. de la Chaize eut connaissance de pareils propos, il ne dut guère les goûter, ni les approuver... Mais peut-être pensa-t-il simplement que Dangeau n'était pas toujours un conteur très exact.

Mme de Maintenon bénéficia elle-même, sans le savoir, de cette conduite du Père confesseur. Grâce au juste équilibre que celui-ci s'efforça de maintenir, les enthousiasmes de l'épouse royale se firent plus discrets, et l'influence qu'elle exerça, grâce à ses talents d'éducatrice, sur tout son entourage à Versailles comme à Saint-Cyr, n'en devint que plus profonde.

Georges GUITTON S.J.

(8) Dépêche de Ranuzzi au cardinal Cybo, 20 août 1683.

COMPTES RENDUS

MYSTIQUES ALLEMANDS DU XIV[e] SIÈCLE. ECKHART, SUSO, TAULER. — Choix de textes, introduction et notes par J.-A. Bizet, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg. Paris, Aubier, 1957, 14×20, 295 pages. (Bibliothèque de philologie germanique, XIX).

Les recueils de textes empruntés à l'école dominicaine du XIV[e] siècle dont Eckhart est le chef, se sont multipliés depuis que l'attention s'est portée vers le courant de la mystique abstraite qui s'y est formé. Le présent recueil est destiné d'abord aux étudiants en philologie germanique : c'est dire que l'auteur n'a pas visé à en faire un livre de lecture spirituelle. Son choix a été guidé surtout par des considérations linguistiques, mais il a pris soin de ne pas fragmenter arbitrairement les textes et de les établir en conformité avec les meilleures éditions critiques. Il les a enrichis de notes grammaticales et d'un glossaire qui seront appréciés des candidats aux examens. Nous ne lui reprocherons pas l'absence d'une traduction, puisque les premiers destinataires de ce livre ne doivent pas, par définition, en avoir besoin.

Si l'ouvrage a sa place dans une bibliothèque de spiritualité, c'est surtout en raison de l'excellente introduction dont l'a doté son auteur. Celui-ci, déjà connu par une thèse remarquable sur *Henri Suso et le déclin de la scolastique* (R.A.M., 1948, 191-196) brosse un tableau rapide (100 pages), mais très dense de la doctrine enseignée par les trois grands mystiques : Eckhart, Suso, Tauler.

L'influence de cette doctrine, dont l'étendue est de plus en plus révélée par les travaux récents, donne du prix à cet exposé aussi bienveillant que nuancé.

On sait que les Dominicains allemands du XIV[e] siècle s'écartent de l'aristotélisme thomiste pour prolonger la tradition néoplatonicienne qui, de St. Augustin, en passant par St. Albert le Grand, s'est continuée, sous l'influence de St. Bonaventure, dans

l'école franciscaine. Parmi les précurseurs de maître Eckhart, M. Bizet retient surtout le nom de Thierry de Friberg. Ce dernier, bien qu'il ait enseigné à Paris, professait une grande admiration pour Albert le Grand dont le prestige dominait à Cologne. On trouve chez Thierry les principes de base qu'Eckhart et ses disciples avaient recueillis de leurs maîtres colonais, eux-mêmes pénétrés des idées néo-platoniciennes et de leurs commentaires grecs ou arabes (p. 31).

Les tendances panthéisantes d'Eckhart ont été stigmatisées par Jean XXII dans la constitution du 27 mars 1329 qui condamnait vingt-huit propositions dénoncées au Pape d'Avignon par l'Archevêque de Cologne. Déjà Suso s'était employé à défendre la doctrine de son maître contre les sectes qui s'en emparaient pour couvrir leurs erreurs de ce manteau (p. 73).

Des historiens modernes, E. Bréhier, par exemple, font d'Eckhart un pur platonicien. Ils oublient trop facilement que le dominicain était par-dessus tout soumis au magistère de l'Eglise et qu'il professait les thèses essentielles de la dogmatique catholique. Sur des problèmes fondamentaux, comme celui de la création, il s'exprimait en des termes que n'aurait pas récusés Thomas.

A vrai dire, par sa manière de s'élever à Dieu en partant de l'univers créé, Eckhart se rapproche plus de St. Paul (Rom. I, 20) que de Plotin (p. 42).

Ce qui déconcerte chez lui, c'est tout d'abord sa méthode spéculative qui ne procède pas par déduction et se dérobe par principe aux arguties des scolastiques. Le dynamisme qui caractérise sa dialectique est celui d'une pensée jamais pleinement satisfaite : elle se cherche à travers des oppositions et même des contradictions qui se nuancent jusqu'au paradoxe ; elle cerne son objet en accumulant les images et les comparaisons qu'il ne faut pas prendre à la lettre (p. 41).

L'ontologie d'Eckhart n'en porte pas moins fortement l'empreinte des influences néo-platoniciennes qu'il a reçues. Son intellectualisme est plus attiré par l'unité de l'Etre que par la multiplicité des êtres et il est facile de simplifier à l'excès sa tendance à tout intégrer dans le transcendant. On peut lui reprocher de trop insister sur l'unité de l'essence en Dieu et de mettre en péril la distinction des Personnes divines. Sa foi en la Trinité reste pourtant orthodoxe et s'il distingue la déité et Dieu, c'est dans une perspective dionysienne qui fait de cette distinction, comme l'a dit Suso, une simple distinction de raison (p. 48).

On a souligné sa tendance à « tout résorber dans le transcendant ». Sans doute en a-t-il donné l'apparence, mais M. Bizet remarque qu'une pareille tendance ne compromet pas chez

Eckhart la doctrine de la création ni le principe de la distinction des êtres, encore que l'absence d'une théorie précise de l'analogie ouvre la porte aux discussions des théologiens modernes sur la valeur de sa métaphysique (p. 54).

C'est par sa psychologie que l'école éckhartienne a surtout exercé son influence sur la mystique postérieure. Déjà, la doctrine du « fond de l'âme » qui en est la pièce essentielle, avait été élaborée particulièrement par Thierry de Friberg: elle rejoignait l'idée augustinienne de l'illumination. Cette doctrine souffre chez Eckhart de plus d'une insuffisance dans son expression. Force est de compléter les formules du maître par les explications de Suso et de Tauler. L'imprécision n'échappe pas ici à des affirmations contradictoires qui ont permis à Bossuet de dénoncer comme une hérésie d'Eckhart le fait de dire que, dans les états mystiques, l'âme s'unit à Dieu par son essence. En réalité, il y a dans la pensée d'Eckhart une incohérence que M. Bizet rattache à une définition insuffisante de l'intellect agent, définition sur laquelle cependant maître Thierry s'était expliqué clairement (p. 62).

Quant à la morale d'Eckhart, elle a été spécialement visée dans la condamnation de 1329. On y trouve en effet un mépris des œuvres et une estime de la passivité qui préludent aux erreurs foncières du quiétisme. Le principe fondamental de la morale éckhartienne est, selon M. Bizet, la croyance en la primauté de l'être sur le faire. Bien que ce principe s'allie d'une façon assez paradoxale avec le prestige de l'action, il peut conduire aux conséquences d'un abandon et d'un « laisser-faire Dieu » qui se trouvent à la racine des hérésies spirituelles des temps modernes.

On voit que l'exposé de M. Bizet ne rejette pas dans l'ombre les lacunes et les obscurités qui ont valu à maître Eckhart et à son école une défiance prolongée de la part des maîtres de la spiritualité traditionnelle. Le temps n'est plus où la critique cherchait en maître Eckhart le père de l'idéalisme allemand ou le pur écho des spéculations d'un Proclus et d'un Porphyre. En dépit de ses idées platoniciennes, malgré les écarts de sa dialectique, le dominicain reste homme d'église, prêcheur pour qui l'obéissance au Pape est une règle souveraine.

La perspective change avec Suso. Non que le disciple ne soit pas à son aise sur les sommets de la pensée où l'a guidé son maître. Le *Livre de Vérité* atteste qu'il a su en défendre les thèses les plus obscures. Mais ses principaux écrits, ceux qui ont exercé la plus notable influence, nous montrent en Suso un psychologue, un conteur, un poète, doué de remarquables dons d'observation, épris de la réalité concrète et de l'expérience intime (p. 66).

On peut, comme l'a fait H. Lichtenberger, mettre en relief la *modernité* de Suso. Mais M. Bizet demande avec raison qu'on respecte les nuances de la physionomie d'un homme du Moyen-Age. Le fait que Suso annonce les temps modernes par certaines tendances de son esprit ne l'empêche pas d'être de son temps. On n'élaguerait pas de la *Vie* écrite par lui-même les détails qui nous choquent par leur invraisemblance sans fausser le portrait d'un contemporain des peintres primitifs. Les règles de critique qu'énonce le distingué professeur de Strasbourg sont judicieuses: le vraisemblable n'est pas un guide sûr quand il s'agit de juger la psychologie d'une époque lointaine. Il y a dans les confidences de Suso une « vérité subjective » dont on doit respecter les droits. La psychologie religieuse, en particulier, doit laisser à l'expérience personnelle la possibilité de s'exprimer sous des formes qui ne sont plus de notre goût (p. 68).

Cette réserve faite, on peut parler de la *modernité* du dominicain de Constance dont la pensée se défie des affirmations théoriques et qui fait une place à l'expérience extatique jusque dans les discussions théologiques. Il juge la raison absolument inadéquate pour traiter des vérités révélées qui lui sont totalement transcendantes (p. 75). C'est ainsi qu'il se sépare, plus encore qu'Eckhart, de la tradition scolastique pour se joindre au courant des nominalistes sous l'égide d'Occam. Avec eux, il devance l'essor de la science expérimentale des temps modernes (p. 77).

Mais il faut noter comme autre trait de sa modernité le rôle qu'il assigne à l'*introversion* dans sa « philosophie spirituelle ». L'amour de la sagesse qu'il préconise, le rapproche, non de St Thomas, mais bien plutôt de St Bonaventure dont l'*itinérarium* le précède dans cette voie (p. 78).

Avec l'introversion, c'est le sentiment vécu qui acquiert droit de cité dans l'élaboration d'une spiritualité centrée sur la « douceur de Dieu » et sur les goûts spirituels qui en proviennent.

Suso tient de St Paul que le Christ est sagesse de Dieu. Sa dévotion envers l'humanité du Christ s'enracine dans cette philosophie dont la dévotion à la Passion et à la Croix sont les fruits que le mystique recueille dans l'*Horologium sapientiae* qui eut un succès comparable à l'*Imitation* (p. 81).

C'est dire que Suso prend l'un des premiers rangs dans le développement de la dévotion médiévale dont St Bernard avait légué le trésor. Suso y a mis cette note pathétique si caractéristique de la dévotion populaire allemande. On voit combien M. Bizet a su dégager l'originalité de Suso, sa modernité, par rapport à Eckhart et au courant scolastique antérieur à lui.

Jean Tauler est, si l'on veut, le moraliste de l'école, mais un moraliste qui ne craint pas d'entraîner ses disciples vers les

hautes spéculations dignes de maître Eckhart. Si sa pensée le rapproche davantage, semble-t-il, de la vie pratique, c'est que nous ne possédons de lui que des sermons assujettis aux thèmes de l'année liturgique et aux exigences de ses auditeurs (p. 85).

Chose surprenante! Tauler s'adressait à des milieux assez cultivés pour suivre un enseignement qui passerait bien au-dessus des meilleurs auditoires modernes. Il parlait le plus souvent aux moniales de la région strasbourgeoise — à celles qui nous ont conservé les *réportationes* de ses prédications — mais aussi à des laïques. Certains de ses sermons nous font pénétrer dans ce petit monde composé de simples fidèles que l'on appelait les « amis de Dieu » et dont Rulman Merswin reste le représentant le plus typique (p. 90).

De quoi parlait Tauler ? On ne peut répondre sans signaler tout d'abord la place considérable qu'il fait à l'Ecriture dans sa prédication. Son exégèse est surtout spirituelle. Elle insiste sur le sens anagogique avec cette particularité qu'elle englobe dans cette interprétation l'application de l'Ecriture à l'union mystique habituelle considérée comme anticipation de la gloire (p. 92). Deux thèmes éckhartiens se trouvent fréquemment chez Tauler: celui de la génération divine dans l'âme juste et celui de l'image de Dieu. Il faut noter toutefois que Tauler parle de la naissance du Christ ou même de la naissance de sa Croix dans l'âme plutôt que de la naissance du Verbe en tant que Personne divine. Comme Suso, le dominicain de Strasbourg, est plus positif qu'Eckart et il redoute l'envol dans les nuées de la spéculation qui hausse la raison trop au-dessus de son objet propre (p. 94).

La recherche de l'image de Dieu dans l'âme conduit à discerner une présence du Père et du Fils qui s'unissent dans un acte susceptible de devenir objet, non d'une connaissance intellectuelle, mais d'une expérience dans laquelle l'amour prend le pas sur l'intelligence. De cette expérience dont la charité est le ressort, Tauler ne scrute pas le pourquoi et le comment : il invite à y tendre « ne serait-ce que par des approximations » (p. 95).

On a reproché à Tauler de s'écarter dans son enseignement de la discipline commune de l'Eglise et de préconiser une religion « sans dogmes et sans mystères », trop peu affranchie de cette « liberté d'esprit » qui égarait les sectes de l'époque. C'est oublier que Tauler n'a jamais vu que dans le Christ la voie qui conduit l'homme à Dieu et dans l'Esprit-Saint le « portier » qui nous introduit auprès du Père. C'est oublier que Tauler est un des promoteurs les plus actifs de la vie sacramentelle à une époque où elle était trop délaissée. Il ne se lasse pas de parler del'Eucharistie et prêche la communion quotidienne (p. 96).

Ni l'attitude qu'il préconise vis-à-vis de l'autorité de l'Eglise, ni son sens réaliste des vraies conditions de la sainteté ne font de sa morale une doctrine ésotérique. S'il sait que la perfection de la vie chrétienne vient avant tout de ses sources intérieures, il n'en méprise pas pour autant les règles extérieures et son ascèse du travail et de la profession est un ferment de vie sociale parfaitement adapté. La référence à Tauler est un prurit des quiétistes et des piétistes qui ne doit pas tromper sur le sens profondément orthodoxe de sa pensée (p. 98).

A côté du petit livre de Mme Ancelet-Hustache dont nous avons parlé récemment (R.A.M., 1957, 335-357), le substantiel exposé de M. Bizet fournit les données essentielles des problèmes que pose la mystique allemande considérée dans ses sources originales. Ces ouvrages de bonne vulgarisation permettent d'attendre les monographies plus détaillées que ne manqueront pas de publier les encyclopédies et, en particulier le *Dictionnaire de Spiritualité*.

M. OLPHE-GALLIARD, S.J.

JEAN-JOSEPH SURIN S.J. (1600-1655), *Poésies spirituelles suivies des Contrats spirituels*, par Etienne CATTA, Paris, Vrin, coll. Etudes de théologie et d'histoire de la spiritualité XV, 1957, 16, 5×25, 226 p.

M. le chanoine E. Catta a la main heureuse! Après nous avoir donné une chronique de *La vie d'un monastère sous l'ancien régime, la Visitation Sainte-Marie de Nantes* (1630-1792), documentée aux sources mêmes du couvent (cf. R.A.M., t. 31, 1955, p. 308-310), il publie aujourd'hui un manuscrit inédit de Surin, découvert à ces mêmes archives. Dans une excellente introduction, M. Catta présente *Les poésies spirituelles du R.P. Jean-Joseph Seurin sur les divers estats de l'amour divin* et les *Contrats spirituels*.

Certes, le sens poétique de Surin est en général fort court et son expression, en alexandrins compassés, habituellement banale; il n'en reste pas moins que ses poésies, à l'égal de ses *Cantiques spirituels sur l'amour divin* (1660), comme les *Contrats* d'ailleurs, nous aident à mieux saisir l'intensité de la vie spirituelle de Surin et constituent un épisode savoureux de l'histoire de la spiritualité au XVIIe siècle. On voudrait savoir d'après quel modèle Surin s'est risqué à rimer l'Amour (purifiant, illuminant, opérant, languissant, foudroyant, blessant, régnant, enivrant, brûlant, unissant, crucifiant, transformant, triomphant, consumant); se serait-il inspiré de Richard de Saint-Victor, de saint Jean de la Croix ou d'Alvarez de Paz, ou même de Dorothée de

Montau, qui connaît trente-six degrés d'amour ? Les livres d'emblèmes, qui ont tant de vogue alors, ne l'ont-ils pas mis en goût? Il importe peu cependant. Car il s'agit de décrire les combats de l'amour, sa purification, son ascension et sa perte en l'Amour de Dieu. C'est un Surin, torturé encore par la souffrance intérieure qui se présente à nous, mais sa souffrance, déjà le « Verbe humanisé » la transforme, l'avive et l'apaise tout à la fois.

Les *Contrats spirituels* (titre général donné par l'éditeur; plusieurs pièces portent le titre de *Contract*) sont un pur chef-d'œuvre de littérature spirituelle. On en connaît jusqu'ici peu d'exemples, en dehors du *Contrato espiritual del alma cón Dios* du jésuite Alvaro Arias de Armenta (Baeza, 1632, nombreuses rééditions et traductions) et du *Contrat de l'homme avec Dieu par le saint baptême* (Paris, 1654) de saint Jean Eudes, mais il n'est guère vraisemblable que Surin ait lu ces livres. Sous une forme juridique — Surin appartenait à une famille de robe — et éminemment spirituelle, il nous a laissé, et nous nous plaisons à en reproduire les titres, quatorze pièces de haute valeur spirituelle : *L'Ame sur le point de mourir du tout a soy-mesme a fait et dressé son testament en cette sorte, Contract de mariage entre Jésus-Christ et l'âme, Donation entre vifs faicte en faveur de Jésus-Christ par un sien serviteur, Serment de fidélité presté à Jésus-Christ, Contract de société perpétuelle avec la Croix, Contract d'échange entre Jésus-Christ et l'âme, Transaction entre Jésus-Christ et l'âme, Dénonciation, avertissement et sommation à tous les hommes d'aimer Jésus-Christ, Adjournement personnel à une dame de comparoitre devant J.-C., Très humble reconnoissance de la créature envers son Seigneur J.-C., Contract de servitude vers Nostre Seigneur Jésus-Christ, Contract de totale conversion à Jésus-Christ, Première requeste à Notre Seigneur J.-C., Seconde requeste à J.-C.* Toutes ces pièces furent composées entre le 19 octobre et le 29 décembre 1655, alors que Surin sortait à peine de sa sombre nuit d'esprit : « Estant en mon bon sens et en pleine liberté », dicte-t-il dans le *Testament*.

De ces contrats, plus encore que des poésies et des cantiques, se dégagent le sens profondément théologique de la mystique de Surin en même temps que la droiture et la générosité de sa donation à Dieu : l'abandon et la servitude sont absolus, dans la foi nue, que vient parfois traverser d'une note plus affective la si délicate évocation au Cœur de Jésus (« trouver en luy son habitation et son logement, prenant sa demeure en son sacré costé, faisant estat que ce sera son logis éternel », p. 91).

Ces très beaux textes évoquent les plus profonds accents des grands spirituels, ceux d'un Jean de la Croix par exemple, dont le jésuite est nourri par ailleurs, comme les expériences spirituelles les plus poignantes, celle d'une Thérèse d'Avila ou d'une

Marie de l'Incarnation. On retrouvera plus tard en Grignion de Montfort une certaine parenté avec notre auteur. C'est dire l'importance de cette publication pour l'histoire spirituelle du XVIIe siècle. Henri Bremond eût été enchanté de feuilleter « ce nouveau » Surin et son tome 5 en eût été enrichi d'autant! Que M. Catta soit remercié de nous l'avoir donné.

André RAYEZ, S.J.

X. LÉON-DUFOUR, S.J. — *Concordance des Evangiles synoptiques.* 1956, Desclée & Cie.

Par un savant système de couleurs, de bandes et de pastilles, tout le texte des Evangiles synoptiques est étalé sous nos yeux en quelques volets. Chaque évangéliste a sa couleur; si deux se rencontrent pour un même récit, il y a une couleur composée, brune, si les trois donnent la même péricope. La répartition des couleurs sur la bande est proportionnelle à la longueur du texte et sa hauteur est fonction de la longueur de la péricope. Le contexte est indiqué par des pastilles de couleur correspondante avec numéros. Le système est certes très ingénieux et tout à fait conforme aux méthodes modernes de pédagogie. Peut-être paraîtra-t-il un peu complexe dès l'abord ? Pourtant, après quelques heures de fréquentation, tout devient vie, et le texte « en couleurs » des synoptiques redevient « grouillant » comme le monde palestinien contemporain de N.-S.: auditoires, réactions de la foule, déplacements, sont indiqués par des sigles complémentaires. Une référence au texte de saint Jean achève l'information. Dans tout cela, aucune prise de position au sujet de la question synoptique, l'auteur s'en défend lui-même, cependant il a entendu nous initier à sa complexité. Nul ne pouvait le faire plus judicieusement que celui qui a refondu « L'Evangile et les Evangiles » du R.P. Huby dans la collection *Verbum Salutis.* Telle quelle, cette concordance peut être d'une aide précieuse pour la lectio divina et un guide sûr pour amener au contact direct des Evangiles.

Dom Pierre-M. GALOPIN.

CHRONIQUE

Actes du Saint-Siège.

Le Congrès international d'études sur le Monachisme oriental que nous avons annoncé, a tenu ses assises du 9 au 12 avril dernier, dans l'Aula magna de l'Institut pontifical oriental, à Rome. Au cours de l'audience qui a réuni les congressistes, le vendredi 11, dans la salle du Consistoire, le Saint Père a prononcé une allocution brève mais particulièrement dense.

Il a rappelé les origines de ce mouvement monastique qui a coïncidé avec l'extension de l'Eglise au Ve siècle. La forme anachorétique que ce mouvement a pris tout d'abord était comme l'expression d'une ferveur en quête de Dieu dans la paix absolue de la solitude par la pénitence et par la prière. C'est dans le cadre d'une direction spirituelle avidement cherchée et à partir d'une expérience religieuse exceptionnellement féconde que s'est constituée la tradition spirituelle dont devait hériter le monachisme une fois répandu dans la chrétienté toute entière. Le Saint-Père évoque les noms des témoins principaux de cette tradition : Diadoque de Photicé. Jean Moschus, Cassien qui ont recueilli et diffusé cette spiritualité du désert dont ils avaient trouvé les éléments dans les *Apophtegmes des* Pères.

La solitude qui avait entouré le berceau de la vie monastique et protégé l'idéal de la virginité, s'avérait toutefois insuffisante pour réaliser le cadre d'une vertu pleinement évangélique. Il y manquait le milieu social nécessaire pour atteindre au renoncement total qui est celui de la volonté propre. Après l'éloge de l'anachorétisme primitif, c'est celui du cénobitisme qui a fleuri aussi en Orient et qui a reçu, par la consécration du droit canon, la sanction définitive de l'Eglise.

Pie XII, par cette allocution chaleureuse, donnait aux érudits, historiens, théologiens, canonistes, groupés autour de lui le plus précieux des encouragements.

M. O.-G.

Spiritualité monastique.

L'âge d'or de la spiritualité monastique a fleuri aux XIe et XIIe siècles. Quel sens devons-nous donner ici au mot « spiritualité » ? Dom Philibert Schmitz, dans sa monumentale *Histoire de l'Ordre de St Benoît* (t. VI, p. 205) remarque que les Bénédictins ont rarement écrit, à cette époque, des ouvrages didactiques. Leurs œuvres spirituelles sont plutôt des témoignages vivants, des élévations ferventes traduisant les élans d'une piété toute personnelle. C'est alors que la spiritualité proprement monastique présente ses caractères différentiels marquants. Il n'est donc pas surprenant que le renouveau des études monastiques actuel se porte avec prédilection vers les temps qui préludent à l'âge d'or de la scolastique.

Saluons avec une admiration reconnaissante l'effort déjà fécond accompli par de savants médiévistes pour faire revivre une période dont la vitalité spirituelle n'a peut-être jamais été dépassée. Tandis que le R. P. M.-D. Chenu O.P., réunit une série d'études sur *La Théologie du XIIe siècle* (Paris, Vrin, 1957), Dom Jean Leclercq O.S.B., prodigue les fruits d'un labeur infatigable et de fouilles méthodiques poursuivies dans les principales archives monastiques d'Europe. Sous le titre : *L'Amour des Lettres et le Désir de Dieu* (Paris, Ed. du Cerf, 1957), il publie une introduction à l'étude de la théologie monastique et imprime dans ses *Analecta monastica* un choix de textes inédits qui constituent pour l'histoire de la spiritualité une documentation inappréciable.

Il ressort de cette documentation que la spiritualité est inséparable de la vie monastique : elle en est la réalité profonde, elle en tisse la trame substantielle. Il serait vain d'imaginer un moine authentique dont l'existence eut un autre but que de chercher Dieu dans la prière et dans le travail intellectuel. Toute l'activité du monastère, aussi bien celle de la collectivité que de chacun de ses membres, est orientée vers l'union divine. C'est en ce sens que la vie monastique est une vie essentiellement contemplative.

Les travaux de Dom Leclercq mettent en lumière un aspect paradoxal de cet état de vie dont le dynamisme semble en contradiction avec le développement d'une culture humaine et qui, en réalité, fut le milieu privilégié où s'est épanoui un humanisme littéraire très authentique. Loin d'amoindrir le goût des lettres, la spiritualité monastique est créatrice d'un style et d'une sagesse dont est née une « théologie » parfaitement structurée, et qui mérite, en face de la théologie scolastique, le titre de « Théologie monastique ».

Ainsi donc, une conception de la vie dont l'idéal est essentiellement eschatologique se concilie avec le souci d'un enrichissement intellectuel dont les manifestations font honneur à des siècles que l'on a trop longtemps accusés d'obscurantisme. Ni le renoncement au monde, ni la recherche exclusive de Dieu n'ont tari les sources de la poésie et l'inspiration artistique.

Dans la première partie de son ouvrage, dom Leclercq étudie les conditions où s'est formée la culture monastique. Après l'initiative de s. Benoît lui-même qui suppose des moines lettrés, l'honneur revient à s. Grégoire le Grand, qui fut le véritable « docteur du désir », d'avoir jeté dans l'esprit monastique les semences d'une réflexion qui aurait pour objet l'expérience chrétienne elle-même.

La deuxième partie est consacrée aux sources de la culture monastique. Le principe dont celle-ci émane est avant tout d'ordre spirituel, c'est « la dévotion au ciel » qui fournit à toute une littérature ses thèmes favoris, à savoir: la nostalgie de l'au-delà et le bienfait de ses anticipations terrestres dans l'état monastique. Il va de soi que le texte sacré de la Bible fournit à cette littérature l'essentiel de son expression et qu'en conséquence l'étude de la grammaire indispensable à l'exégèse scripturaire est au premier plan de la formation intellectuelle du Bénédictin. Mais la lecture des Pères est une source également inséparable de la vie monastique. La pensée des moines plonge profondément dans l'âge patristique et y puise pour sa ferveur spirituelle elle-même un stimulant et un programme. A cette formation les « Etudes libérales » elles-mêmes ne sont pas étrangères et ajoutent à l'expérience spirituelle le moyen de la communiquer efficacement aux autres.

La troisième partie dégage les fruits de la culture monastique. Dom Leclercq y traite successivement des « genres littéraires » en honneur chez les moines qui sont le plus souvent des hagiographes, des prédicateurs, des auteurs de sentences. C'est ici également que l'historien exalte les droits et les mérites d'une théologie proprement monastique à base d'amour plus que d'érudition. Ici, enfin, la liturgie doit être évoquée comme un témoignage de culture et de goût raffiné. C'est sur les sommets de la vie mystique également que se mesure le résultat d'une telle culture. La personnalité d'un s. Bernard, qui en est l'une des réussites les plus achevées, atteste à elle seule l'harmonie profonde des valeurs humaines et de l'idéal monastique.

Dans ce cadre relativement simple, l'auteur amasse les renseignements judicieux, les exemples persuasifs.

Pourquoi les moines ont-ils manifesté une estime particulière pour l'étude de la grammaire qui incluait toute la formation littéraire? Pourquoi ont-ils introduit dans leurs bibliothè-

ques les œuvres de l'antiquité païenne? A ces questions l'historien répond en rappelant l'importance de la lecture pour des hommes dont l'existence se fonde sur la parole de Dieu écrite et sur l'expérience religieuse recueillie par la tradition. L'étude des lettres s'intègre dans le service de Dieu, de telle sorte que, loin de distraire de l'essentiel, elle est la condition nécessaire d'une vie d'amour. Rien ne fait mieux ressortir la simplicité de la vie monastique selon que l'a voulue s. Benoît, que sa comparaison avec l'institution fondée par Cassiodore à Vivarium, vers la même époque. Chez cet érudit l'étude se juxtapose à la recherche de Dieu: pour s. Benoît, il y a unification parfaite et l'étude se subordonne totalement à la recherche de Dieu (p. 25).

Il ne reste pas moins que le moine bénédictin doit apprendre à vivre pour accomplir comme il faut ses deux tâches principales: l'office divin et la *lectio divina.* Toute la production littéraire des monastères médiévaux découle de cette préoccupation majeure: comprendre le texte sacré et la tradition patristique qui le commente.

Pourquoi la théologie monastique s'est-elle différenciée de la science qui s'enseignait dans les écoles urbaines confiées à des clercs? C'est là encore une conséquence de l'orientation foncière du monachisme aux yeux de qui la science est suspecte si elle ne tourne pas à aimer. Le P. Chenu comme Dom Leclercq a profondément analysé cette double tendance de l'enseignement au Moyen âge et la double mentalité qui s'y reflète (*op cit.* p. 343). L'étude de la grammaire s'oppose d'une certaine manière à la dialectique rationnelle dont se prévaut la scolastique. Les nuances qui séparent l'instruction donnée dans les monastères à de futurs moines et celle dispensée par des écolâtres à des disciples clercs ou laïques découlent de la différence même des styles de vie. Q'on ne transforme pas cette séparation en hostilité ou en ignorance mutuelle! Les rapports sont fréquents d'une école à l'autre. On connaît des moines qui fréquentent les maîtres scolastiques et l'exemple de s. Anselme à l'abbaye du Bec atteste que certains monastères ont accueilli des étudiants avides d'entendre un moine éminent. On sait aussi que les Universités médiévales ont fourni des recrues à la vie monastique: une telle conversion impliquait le renoncement à des habitudes intellectuelles précises. Le novice devait alors se faire à un vocabulaire et à des procédés de pensée nouveaux par rapport à ceux auxquels la méthode scolastique l'avait initié.

On trouve dans l'ouvrage de Dom Leclercq l'étude précise de certains termes et de plusieurs thèmes qui sont entrés dans la tradition spirituelle et que le monachisme avait empruntés à l'âge patristique.

Ainsi en est-il du thème de la componction qui est essentiel

à la spiritualité des moines. C'est à s. Grégoire le Grand que nous renvoie l'historien moderne. Toute la doctrine du saint docteur s'organise en fonction de la double perspective qu'ouvrent devant la foi la componction de crainte et la componction de désir. L'expérience chrétienne analysée par l'auteur des *Moralia* s'inscrit dans ce contexte où prennent place la plupart des éléments que la doctrine traditionnelle intègrera : le rôle des larmes, les rapports de l'action et de la contemplation, etc... On remarquera surtout l'affirmation d'une connaissance de Dieu qui se fait par l'amour aussi bien que pour l'amour (p. 38).

La componction, telle que s. Grégoire l'a définie, conserve sa force dans une spiritualité qui fait du désir du ciel le ressort profond de toute sanctification chrétienne. Il serait faux de penser qu'une littérature en qui s'incarne un tel idéal n'accorde aucune place aux facultés sensibles et à l'imagination. Elle est au contraire pleine d'images qui s'inspirent en premier lieu de la Bible elle-même. On ne doit pas s'étonner que le *Cantique des Cantiques* ait été l'un des livres les plus lus et les plus commentés par des générations d'ascètes apparemment dépris du monde sensible. Expliquer cette prédilection en recourant aux hypothèses de la psychologie des profondeurs serait un contresens manifeste. Il faut la situer dans le contexte du désir eschatologique et de la vie d'intimité divine qui constitue la trame d'une psychologie essentiellement religieuse. Les moines ont considéré le *Cantique* comme un livre contemplatif, décrivant l'expérience personnelle de la recherche de Dieu, tandis que les scolastiques y ont plutôt reconnu l'expression des rapports du Christ avec l'Eglise (p. 83). On saisit ici ce qui sépare la *lectio divina* des moines et la *pagina sacra* des scolastiques.

D'autres notions demandent à être précisées par référence à la littérature patristique : *Theoria*, philosophie chrétienne, *disciplina*, « voie royale ». Mais de toutes les notions examinées par Dom Leclercq, celle qui touche de plus près au problème de la prière est l'idée de *méditation*. La méditation monastique, en effet, antérieure à ce que nous appelons la méditation méthodique, est le complément nécessaire de la *lectio divina*. L'historien qui se penche sur les usages des moines médiévaux constate que la lecture était pour eux tout autre chose qu'un regard hâtif sur un texte effleuré plutôt que lu. La participation du mouvement des lèvres joue un rôle considérable dans l'intelligence du texte et surtout dans la fixation par la mémoire de passages entiers de la Bible que les moines, comme nous disons aujourd'hui « savaient par cœur ». On comparait volontiers cet approfondissement et cette assimilation aux différents actes de la nutrition. La méditation intervenait dès l'instant où la lecture prenait ce caractère réflexif et s'appesantissait. Si l'on ajoute

que pour un moine cette démarche de l'esprit n'allait pas sans recours à Dieu, on comprend que la *lectio divina* ait été avant tout une lecture priée (p. 72).

La manière de lire un livre diffère selon le but que l'on poursuit. L'exégèse monastique se distingue de l'exégèse scolastique comme une méditation faite pour son profit personnel diffère d'une réflexion portant sur l'interprétation objective de l'Ecriture. Cela ne veut pas dire que l'exégèse monastique ne soit pas littérale, mais elle est surtout spirituelle. Origène est son modèle de prédilection (p. 55).

Les bibliothèques de monastères abondent en manuscrits du grand Alexandrin. L'influence du pseudo-Denys sera postérieure au XIIe siècle et devra sa diffusion à l'engouement des scolastiques.

La Règle bénédictine n'avait en aucune manière rompu avec la spiritualité du désert. Cassien, aussi bien que les sentences d'Evagre, avaient fourni aux Cénobites les principes d'une ascèse et d'une mystique qui nourrissaient leur expérience personnelle. Le prestige de s. Antoine considéré universellement comme le Père des moines s'exerçait par son exemple et par sa spiritualité plus que par son orthodoxie dogmatique ou par les faits préternaturels dont s. Athanase avait émaillé le récit de sa vie.

L'attitude intellectuelle des moines s'explique par la simplicité profondément incorporée à tout leur idéal centré sur le désir de Dieu et la fuite des curiosités profanes.

Dans le chapitre IXe que Dom Leclercq consacre à la « théologie monastique », l'auteur insiste particulièrement sur la place qu'occupe l'expérience personnelle dans l'élaboration d'une doctrine formulée en fonction du salut et non de la pure érudition. Lorsqu'il tente de formuler un jugement de valeur sur cette théologie, Dom Leclercq fait ressortir le caractère permanent et l'intérêt toujours actuel qu'elle présente. Il oppose cet avantage aux résultats souvent caduques de la scolastique dont le vocabulaire et la spéculation font abstraction de la vie de foi. Ce que la théologie des moines respecte par dessus tout, c'est le sens du mystère; *l'admiration* joue un rôle que le philosophe féru d'évidences ne connaît pas.

Il n'est pas de témoin plus représentatif du monachisme médiéval que le réformateur de Citeaux. L'exemple et l'œuvre de s. Bernard occupent une place de choix dans les perspectives de la culture monastique. Dom Leclercq, qui consacre le meilleur de son activité à l'édition critique des œuvres du Saint, est mieux à même que quiconque pour en parler avec un enthousiasme communicatif: chez l'auteur des Sermons sur le *Cantique* l'amour de Dieu et le culte du beau ne font qu'un. C'est à la

lumière de cet exemple que l'historien moderne se pose le problème à la fois sociologique et psychologique des rapports de l'art et de l'ascèse. Il le résout en rappelant que la beauté du style littéraire est elle-même un hommage rendu à Dieu. Si la recherche du succès personnel est étrangère à l'ambition du mystique, celui-ci n'en mettra pas moins tous les moyens en œuvre pour faire éclater son désir de perfection jusque dans la matérialité de sa prose ou de ses vers. Sur les sommets de la contemplation l'antinomie n'existe plus entre la culture même et le renoncement ascétique. Le monachisme fournit ainsi la réponse topiqne aux griefs de décadence dont les XIe et XIIe siècles ont été sommairement accablés.

L'ouvrage que nous venons d'analyser d'une plume trop rapide pour en exprimer tout l'intérêt, est présenté par son auteur comme une esquisse destinée à des débutants non spécialisés. Il a le mérite d'aider à mieux comprendre la tâche entreprise par Dom Leclercq et par d'autres médiévistes pour tirer de l'obscurité un certain nombre d'écrits significatifs pour l'histoire du monachisme, et, par conséquent, de la spiritualité.

Les *Analecta monastica*, dont trois séries ont paru à ce jour, dans la collection des *Studia Anselmiana* des Bénédictins de Rome, sont la preuve que l'initiative du moine de Clervaux est loin d'être vaine.

Chacun de ces fascicules comprend un choix de textes dont la présentation souligne les caractères propres à mieux faire pénétrer dans la mentalité de leurs auteurs et dans les perspectives spirituelles qui les ont inspirés. Sans reprendre le détail de ces diverses pièces, nous devons signaler celles dont l'intérêt nous paraît plus grand pour l'histoire de la spiritualité médiévale.

La première série (1948, 240 pages) s'ouvre par un parallèle entre la mentalité monastique et la mentalité scolastique. Ce que nous avons dit plus haut à ce sujet nous dispense d'insister: le contraste qui oppose s. Bernard à son contemporain Abelard éclaire à souhait deux attitudes d'âmes, dont l'une est celle d'un moine authentique et l'autre celle d'un dialecticien foncièrement inadapté à la vie monastique.

Quelques spécimens des « Ecrits spirituels de l'Ecole de Jean de Fécamp » ont trouvé place dans cette première série. L'influence de cet abbé du XIe siècle a été considérable. On lui doit des élévations et des formules de prières qui ont été répandues sous le nom de s. Augustin. Il a eu de nombreux imitateurs, mais la qualité de son style et la pureté de son inspiration le font assez reconnaître. Le texte que publie Dom Leclercq est extrait d'un florilège où s. Bernard est largement représenté par une partie de sa *Considération*.

L'amitié suggère aux moines de se communiquer les fruits de leur expérience religieuse. Deux lettres nous font pénétrer dans cet intime échange de confidences. D'autres aspirations du même genre nous sont révélées par des recueils de « Proverbes monastiques » qui, souvent empruntés à des philosophes païens, n'en témoignent pas moins des préoccupations dominantes de ceux qui les ont recueillis.

Le commentaire du *Cantique* par le moine Guibert de Stenford termine cette série par un exemple du genre littéraire si répandu dans les monastères médiévaux dont nous avons parlé.

La deuxième série (Rome, 1953, 206 pages) se propose de compléter les données de l'histoire monastique dont les chroniqueurs n'ont retenu que les événements extérieurs. Comment ne pas remercier les heureux dénicheurs de manuscrits qui nous font part de leur butin ! Les documents réunis dans ce fascicule sont d'origines diverses, mais tous attestent l'unanimité des moines sur le plan de l'idéal poursuivi et de l'expérience vécue. Les « Ecrits spirituels » d'Elmer de Cantorbéry » jettent un jour peu connu jusqu'ici sur le monachisme anglo-normand. On y a joint fort à propos les « Lettres familières » d'un anonyme du Bec, Dom A. Wilmart disait qu'elles étaient une « perle du moyen âge ». Elles valent surtout par la forme exquise de leur rédaction, mais font un éloge de l'amitié qui dévoile un aspect profondément humain de la vie religieuse.

La troisième série (Rome 1957, 203 pages) fait appel à la collaboration de Dom C.-M. Talbot et de Dom M. M. Lebreton qui, avec Dom Leclercq, nous offrent le résultat de leurs recherches érudites. Ce sont des sermons, des lettres ou même un traité intitulé *Liber Confortatorius* et dû à *Goselein de st Bertin*. Ces spécimens de la littérature monastique complètent l'image que nous devons nous faire de l'intense vie spirituelle des monastères médiévaux. L'œuvre de résurrection entreprise par Dom Leclercq et ses collaborateurs marque une date et ouvre une voie pleine de promesses.

Le *Corpus Christianorum* dirigé par les moines de Steenbrugge et édité à Turnhout par les éditions Brepols, vient d'accueillir un ouvrage qui a connu un succès considérable, si on en croit le nombre des manuscrits subsistants. Ce *Liber Scintillarum* a été composé à Ligugé sous l'abbatiat de Ursinus qui mourut à la fin du XII[e] siècle et dont la tombe a été retrouvée en 1891. L'abbaye était, à cette époque, bien déchue de sa célébrité.

L'auteur qui se cache sous le titre énigmatique de « defensor » a pris soin de recueillir dans l'Ecriture et chez les Pères les sentences qui illustrent les principales vertus et les obliga-

tions de la vie monastique. Il divise son répertoire en 81 chapitres et présente ainsi une abondante matière à réflexion qui n'a rien perdu de sa valeur spirituelle.

Le texte a été établi avec soin par Dom Henri-M. Rochais, moine de Ligugé, et s'appuie sur la collation de trois manuscrits antérieurs à la période carolingienne. Cette édition critique fait honneur au patient labeur du savant archiviste et mérite une place dans toute bibliothèque de spiritualité, non seulement pour sa valeur documentaire, mais pour son utilisation pratique par les maîtres des novices et les directeurs de communautés religieuses.

Une autre preuve du renouveau actuel des études monastiques nous est donnée par deux Congrès qui se sont tenus récemment en Italie. Le premier a réuni une élite de médiévistes sous le patronage du *Centre italien des études sur le haut Moyen âge.* Il a eu lieu à Spolète, en avril 1956, et le compte rendu complet en a été publié l'année suivante par le centre de Spolète. Il a pris pour thème des conférences et des discussions : *Le monachisme dans le haut Moyen âge et la formation de la civilisation occidentale.* Nous allons y revenir.

Le second Congrès est celui qui s'est tenu à Rome, en avril dernier. Organisé par les professeurs de l'Institut oriental, il avait pour objet : *Le monachisme oriental.* Nous avons résumé plus haut l'allocution que le S. Père a adressée aux congressistes. Nous en parlerons plus longuement, lorsque *les Actes* en auront été publiés *in extenso.*

Les conférenciers du Congrès de Spolète 1956 se sont réparti deux séries de questions concernant l'influence du monachisme sur la civilisation occidentale. Ils ont envisagé, dans la première série, les manifestations du développement monastique à ses origines en Gaule et en Espagne, puis les rapports du monachisme irlandais avec celui du continent. La seconde série concernait les problèmes du monachisme bénédictin et de son influence sur la culture au Moyen âge.

Nous retiendrons spécialement ici l'exposé magistral fait par Dom Kassius Allinger sur les commencements de la réforme monastique hors de Cluny. Le savant historien y reprend les conclusions de son grand ouvrage sur la réforme à Gorze et à Cluny, il y répond surtout à des allégations récentes selon lesquelles le mouvement réformateur serait une manifestation de la lutte des classes. Dom Allinger oppose à cette interprétation marxiste le démenti formel de l'histoire en rappelant que le culte des morts, la dévotion à la Croix et à l'Eucharistie étaient bien antérieurs à la naissance des hérésies dont la réforme aurait été l'antagoniste.

Dom Allinger a développé le même sujet dans un article de la revue Mabillon (juillet-septembre 1956) : *Le climat spirituel des premiers temps de Cluny*. Diverses causes ont été attribuées au mouvement réformateur dont la célèbre abbaye bourguignonne a été le centre. Les causes politiques ne doivent pas faire ombrage aux motifs essentiels qui sont d'ordre spirituel. Les écrits de s. Odon sont ici un témoignage capital. C'est à leurs enseignements que l'historien moderne s'efforce de retrouver le sens véritable de la réforme clunisienne. L'idée foncière qu'Odon se faisait du moine, sa manière de comprendre le ritualisme caractéristique de Cluny, toute sa pensée témoigne qu'une intention de réforme spirituelle a prédominé aux origines du mouvement. Les motifs politiques ne sont intervenus que dans la mesure où ils étaient impliqués par la libération des ingérences laïques dans la vie des moines.

Dom Jean Leclercq, dans la *Revue Mabillon* (juillet-septembre 1957) reproche à son savant confrère d'introduire des oppositions factices entre la conception monastique des divers monastères médiévaux. Il conteste en particulier que l'amour de la liturgie, dont on fait la caractéristique de Cluny, ait fait tort à l'estime de la culture. Il juge inacceptables les arguments invoqués par Dom Allinger et conclut que la distinction prétendue entre un « monachisme de culte » et un « monachisme de culture » est simpliste : en réalité, le culte exige une culture et Cluny n'a pas fait moins d'honneur que d'autres monastères à l'amour des Lettres. Témoins sa bibliothèque et les écrits spirituels dont son mouvement de réforme a nourri l'inspiration.

Cette mise au point très ferme souligne avec justesse l'unité d'esprit qui a fait du monachisme médiéval l'un des foyers les plus rayonnants de la spiritualité chrétienne.

Parmi les artisans actifs du renouveau des études monastiques, l'actuel directeur de la revue *Irenikon* (Chevetogne) se distingue par sa connaissance de la littérature patristique, surtout de la patristique orientale. Dom Olivier Rousseau a eu l'excellente idée de réunir en un volume de 174 pages, édité à Chevetogne, les conférences qu'il a données sur la vie religieuse : *Monachisme et Vie religieuse d'après l'ancienne tradition de l'Eglise*. Cette série d'études sur la vocation et sur les vœux fait revivre d'une façon très pénétrante une histoire qui doit à l'évangile sa prodigieuse fécondité. Elle replace la vie religieuse moderne dans ses perspectives essentielles qui sont celles du monachisme primitif lui-même : perspectives théologiques dont le tracé oriente toute l'ascèse.

Sur un plan de vulgarisation accessible à un public plus large on remarquera l'ouvrage de dom Idesbald Van Houtryve : *L'unique nécessaire d'après saint Benoît, la tradition monasti-*

que et les grands maîtres de la vie spirituelle, Bruges, édit. Beyaert, 340 pages. La profonde expérience religieuse de l'auteur et sa connaissance étendue de la littérature spirituelle donnent de la solidité à son exposé. Les aspects fondamentaux de la spiritualité monastique sont répartis en quatre parties : le royaume de Dieu (le ciel et son anticipation dans la vie monastique) ; le retour à l'unique nécessaire par la triple conversion du moine ; la manne du royaume, c'est-à-dire l'« opus Dei » et la « lectio divina » ; vers la plénitude de la vie monastique par l'union divine et la dévotion mariale.

Comme le dit fort justement dom Antoine Dumas, la meilleure manière de saisir le message d'un saint, c'est de « lire, étudier, méditer » ses écrits. On sait que tel est le but que s'est assigné la vaillante collection lancée par les Editions du Soleil Levant (Namur) sous le titre : *Les écrits des saints*. Elle a déjà diffusé en d'élégantes plaquettes qui ne dépassent pas 200 pages un très grand nombre de textes intelligemment présentés aux lecteurs moyens qui attendent de l'éditeur moins le détail des recherches de l'érudition que ses conclusions les plus sûres. C'est dans cette collection que dom A. Dumas vient de donner des Textes choisis de saint Benoît. On trouve ici le texte de la Règle des moines et la Vie de saint Benoît par Grégoire le Grand.

Les introductions sont des modèles du genre. Elles mettent à la portée du lecteur tous les éléments nécessaires à la compréhension d'une mentalité qui le reporte plusieurs siècles en arrière et l'aident à dégager des textes les enseignements humains, permanents, universels, qu'ils renferment. La mise à la portée de non initiés entraîne fatalement quelques simplifications, mais les problèmes sont posés et les solutions des meilleurs spécialistes indiquées. Il va sans dire que l'éditeur a le souci particulier de mettre en valeur l'aspect spirituel de cette précieuse documentation.

Le *Saint Bernard* publié dans la même collection donne trois textes choisis et présentés par dom J. Leclercq. La traduction est de E. de Solms. Ces textes appartiennent à la première époque de l'œuvre écrite du grand abbé de Clairvaux. Ils contiennent les données essentielles de sa spiritualité et constituent un ensemble qui met en relief la richesse de sa culture biblique et théologique. *Sur les degrés d'humilité* est un commentaire du chapitre VII de la Règle de saint Benoît. Cet opuscule que dom Leclercq présente comme synthétisant l'enseignement fondamental, non seulement de la spiritualité monastique, mais de toute la spiritualité chrétienne, repose sur le double principe de la connaissance de soi et de la connaissance de Dieu.

Le traité *Sur l'amour de Dieu* est un des chefs-d'œuvre de toute la littérature spirituelle. On sait qu'il se compose, pour une part, d'une lettre adressée par saint Bernard aux religieux de la Grande Chartreuse.

Vingt ans avant de prêcher la Seconde Croisade, saint Bernard avait écrit d'une plume parfaitement irénique un *Eloge des chevaliers du Temple*. Il s'agissait de raffermir dans leur vocation les laïcs qui s'étaient consacrés à la défense des Lieux Saints. Cet opuscule, publié intégralement, renferme une série d'élévations sur les mystères évoqués par la topographie biblique. Ce volume se recommande comme introduction à la mystique du saint dont la pensée domine le XII[e] siècle.

M. O.-G.

Publications récentes.

La collection « *Sources chrétiennes* », qui a déjà publié deux volumes d' « *Homélies pascales* » par les soins de M. P. Nautin, p. S. S., spécialiste de la théologie d'Hippolyte, ajoute un troisième volume, dans lequel G. Flamerie et P. Nautin se sont partagé la besogne de présenter et d'éditer *Une homélie anatolienne sur la date de Pâques en 387*, n° 48, 1957, 13×20, 186 pages doubles. La longue étude préliminaire, très technique, nous renseigne sur les calendriers anciens, asiate, alexandrin, et sur les controverses concernant la fixation de la date de la Pâque chrétienne, question épineuse et jalousement disputée. Ces précisions permettent de déterminer la date de la présente homélie : 7 mars 387. Une certaine parenté de pensée avec Grégoire de Nysse et plusieurs développements dans le style du Cappadocien ont induit tout d'abord les éditeurs à lui attribuer ce discours ; une étude plus attentive leur fit abandonner cette hypothèse.

Le texte est édité suivant les meilleurs manuscrits. Elle est traduite avec l'exactitude et l'acribie qui sont de règle dans une telle collection. Les arguments de convenance invoqués pour justifier le 25 avril comme date de Pâques sont intéressants, mais on s'attachera davantage encore aux considérations tirées des enseignements donnés par les sages juifs (Philon, Josèphe, Musée, Aristobule et le Livre d'Hénoch) sur leur calendrier et la date de leur Pâques. Après les thèses soutenues par M[lle] Jaubert, il importerait de soumettre à une étude critique ces données juives.

† J. Bonsirven, S.J.

Le R. P. Refoulé, O. P., présente dans la même Collection (n° 46) l'ouvrage de Tertullien, dont il a établi le texte et qu'il a enrichi de Notes : *Traité de la prescription contre les hérétiques*, in-8°, 170 pages doubles. La traduction est celle de P. de Labriolle.

Le texte de la présente édition reproduit, avec quelques retouches, celui que le P. Refoulé a publié dans le *Corpus Christianorum*. Seules l'introduction et les notes apportent donc du nouveau. Ceux qui ne pouvaient utiliser facilement le traité du célèbre apologiste faute d'une traduction française, seront contents de la réédition de celle de P. de Labriolle, si imparfaite qu'elle soit. Par contre, ceux qui la possédaient dans la collection *Textes et Documents* de H. Hemmer — P. Lejay, où elle parut en 1907, regretteront beaucoup qu'on n'ait point pris la peine de traduire à nouveau cet ouvrage capital et si difficile d'accès, en mettant à profit les nombreux travaux sur la langue et le style de Tertullien publiés depuis cinquante ans. Nous sommes de ce nombre. Et c'est pourquoi nous ne pensons pas devoir nous étendre davantage sur ce volume.

Le tome II des *Sermons* du Pape saint Léon le Grand vient de paraître dans la même collection (n° 49, 1957), 96 pages doubles). La traduction et les Notes sont de dom René Dolle, moine de Clervaux.

Ce volume contient la traduction française de dix-huit sermons de saint Léon le Grand : dix pour les collectes et douze pour le Carême, numérotés respectivement de 20 à 25 et de 26 à 37. On a réuni ces deux séries en raison de la parenté des sujets traités, vu que l'aumône était une des pratiques essentielles de la sainte quarantaine. L'avertissement d'une page et demie qui tient lieu d'introduction, nous promet deux volumes supplémentaires sur la même œuvre littéraire. Le premier tome, publié en 1949 — le numéro 22 de *Sources Chrétiennes* — nous offrait les homélies pour Noël et l'Epiphanie. Le troisième comprendra celles du temps pascal ; et le quatrième les sermons prononcés par le grand Pape lors des Quatre-temps, en l'honneur des saints et pour l'anniversaire de son élection. Remercions le traducteur d'avoir doté son livre d'une table de concordance de l'édition Ballerini-Migne et de celle-ci. Félicitons-le de son effort constant pour améliorer la traduction. Et attendons la fin de son travail pour l'apprécier comme il convient.

E. BOULARAND, S. J.

M. Arrigo Levasti a transcrit avec tous les soins nécessaires deux inédits du B. Jean Dominici, dominicain (1356-1419) : *Trattato dei dieci questioni e Lettere a Madonna Bartholomea* (Testi cristiani), 12×19, 157 pages, Florence, 1957, Libreria

florentina. Ce dominicain, déjà bien connu, a exercé des fonctions importantes dans l'Italie de la période antérieure à la Renaissance : prédicateur, diplomate, chargé de missions religieuses et politiques. Ce sont d'abord des réponses à des questions que lui posait une mère de famille, jouissant d'une vie mystique (stato unitivo concédé à peu), puis six lettres assez brèves, répondant à des inquiétudes religieuses. Une longue étude de l'éditeur détermine la position de l'éditeur en matière mystique : bien entendu, il est thomiste, accordant la primauté à l'intellect, mais faisant au volontarisme une place non négligeable. Par ailleurs, ses écrits sont agréables et instructifs en raison de leur tour si concret. Le scolastique ne peut se dispenser de recourir à de justes distinctions devant des questions, parfois naïvement subtiles, qui lui sont soumises.

† J. Bonsirven, S.J.

Le P. Thomas Spillik, S. J., dans son : *Joseph de Volokolansk. Un chapitre de la spiritualité russe* (Rome, Institut oriental, 1956), nous fait pénétrer dans l'âme russe en nous présentant un moine (1439, après 1503) qui tient une grande place dans l'histoire de la sainteté russe.

Son portrait est tracé d'après ses écrits (l'*Illuminateur*, ouvrage apologétique et dogmatique ; sa *règle* monastique et ses épîtres) et son activité assez diverse, de réformateur monastique et d'homme politique.

Ses enseignements veulent se fonder sur les Saintes Ecritures, qui comprennent aussi la tradition. Relevons quelques traits de sa doctrine, simple et fidèle au courant oriental. Il faut obéir au supérieur, cependant son autorité est limitée par les Ecritures. Le novice doit se conformer aux directives de son père spirituel. Parmi les vertus recommandées, l'attention tient une grande place. La confession au for interne doit être assez fréquente ; le moine sait se tenir dans une componction habituelle, marquée par les larmes (règle du *Penhos*).

La règle monastique, règle cénobitique, est rude. La première place est faite à la prière, prière commune, prière continuelle ; elle s'allie au travail, travail manuel, pratiqué en commun, travail intellectuel ; la chasteté attentive écarte des monastères femmes et enfants ; elle se complète par le jeûne, le silence et les pénitences corporelles.

Il faut combattre les hérésies, sans perdre la charité. L'ami du grand duc de Moscou contribua à définir la politique. On continue d'admirer et célébrer cette doctrine et cet ascétisme à la fois rude et simpliste.

† J. Bonsirven, S.J.

Une réédition importante

On annonce de Belgique une réédition photographique de la *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* des Pères De Backer et Sommervogel. Les services rendus aux études de spiritualité par cet excellent ouvrage sont assez connus. Des raisons obvies interdiraient pratiquement toute refonte ou mise à jour de l'immense répertoire qui comprend aujourd'hui douze volumes in-folio. D'autre part, il est introuvable depuis des années et en particulier le volume des *Additions et Corrections*, dû au P. Ernest Rivière (cinq fascicules parus à Toulouse de 1911 à 1930), est devenu une rareté bibliographique. Une réimpression est donc fort désirable. De plus, celle qui est projetée rendrait plus aisée la consultation du « Sommervogel » au moyen d'un système de références marginales aux Suppléments (tomes 8 et 9), aux *Additions et Corrections* (Rivière), aux *Tables* (tome 10), et à la *Bibliographie* (tome 11). Ces références seraient insérées dans les textes de base des huit premiers volumes. Il ne s'agit donc pas d'une pure reproduction. Quant au prix de souscription, il ne dépassera guère 9.000 francs français par volume. Ceux de nos lecteurs qui s'intéressent à cette entreprise peuvent nous donner leur adresse. Ils recevront ensuite, sans aucun engagement, un prospectus détaillé.

Nécrologie

Le R.P. Jean-François Bonnefoy o.f.m., est décédé le 9 mai dernier à Rome. Il s'était fait apprécier, dans le domaine de la spiritualité, par sa thèse sur les dons du Saint-Esprit chez saint Bonaventure et par plusieurs articles publiés dans des revues ou dans des encyclopédies. Trois de ces articles ont paru dans la R.A.M. L'un de ces derniers avait été offert en hommage au P. Marcel Viller en qui le P. Bonnefoy avait trouvé un conseiller particulièrement estimé.

M. O.-G.

BIBLIOGRAPHIE (1)

I. — METHODE, — TRAITES SYSTEMATIQUES BIBLIOGRAPHIE

Bibliographie biblique, Montréal, 296 pages ronéotypées.

Geneviève Nortier. — *Les bibliothèques médiévales des abbayes bénédictines de Normandie.* RM, 1957, 1-33; 57-84; 135-172; 219-244.

Dom G. Charvin. — *Bulletin d'Histoire monastique*, RM, 1956-1957.

Ce précieux répertoire signale toutes les publications intéressant la vie monastique. Bulletin biographique en France (409) - (413). Bulletins par provinces ecclésiastiques. Généralités (456) - (460); le monachisme oriental (460) - (462); le monachisme occidental (462) - (463); S. Benoît et sa Règle (467) etc.

J.-F. Gilmont S.J., P. Daman S.J. — *Bibliographie ignatienne* (1894-1957) Paris - Louvain. Desclée de Brouwer, 15×23, 250 pages.

P. Groult. — *A travers la littérature spirituelle d'Espagne, Les Lettres Romanes.* 1957, 188-207.

Recension de livres récents.

II. — PRINCIPES GENERAUX DE VIE SPIRITUELLE

G. Gambari O.M. Conv. — *Le relazioni soprannaturali dell' anima alle Persone della.* Sta, Trinitâ, MF, 1956, 509-537.

K. Rahner. — *Die Kirche als Ort der Geistsendung*, GL, 1956 94-98.

Ce qu'est la plénitude de l'Esprit que nous devons à la mort et à la résurrection du Christ.

(1) Dans la présente livraison ont été dépouillées les revues suivantes: *Ciencia Y Fe* (Chili): CF; *Ephemerides Théologicae Lovanienses* (Louvain): ETL; *Etudes* (Paris): Et.; *Geist und Leben* (Munich): GL; *Gregorianum* (Rome): Gr; *Miscellanea Franciscana* (Rome): MF; *Razôn y Fe* (Madrid): RF; *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* (Louvain); RTam; *Regnus Dei* (Rome): RD; *Revue d'Histoire de l'Eglise de France* (Paris): RHEF; *Revue Mabillon* (Ligugé): RM; *Salmaticenses* (Salamanque): Salm; *Sciences Ecclésiastiques* (Montréal): SE; *The Month* (Londres): TM.

A. Brunner. — *Die Erkenntnis des Willens Gottes nach der geistlichen Ubungen des hl. Ignatius von Loyola*, GL, 1957 199-213.

B. Martin. — *Opfer als Ausdruck der Liebe. Vom Sinn und Wachsen der christlichen Opfergeistes*, GL, 1957, 171-179.

B. Martin. — *Die ewige Seligkeit und das Leid dieser Welt*, GL 1957, 337-347.

K. Wennemer. — *Geist und Leben bei Johannes*, GL, 1957, 185-199.

R. Schnackenburg. — *Vom Argèrnis des Kreuzes*, GL, 1957, 90-96.

O. Semmelroth. — *Der Glaube an den Tod*, GL, 1957, 325-337.

Fr. Bourassa S.J. — *La liberté sous la grâce*, SE, 1957, 49-66, 95-127.

O. Semmelroth. — *Erbauet einer den anderen* (I Tess., 5, 11) GL, 1957, 262-272.

Pour une meilleure intelligence du mot « édifier le prochain ».

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME — VERTUS — DEFAUTS

J. Hennig. — *Vom Wesen der Hoffnung*, GL, 1957, 257-261.

L'espérance d'après les écrits du Nouveau Testament.

J. Loosen. — *Mönchliche Angst und christliche Hoffnung*, GL, 1957, 96-101.

B. Haring. — *Demut als Weg der Lieb*, GL, 1957, 321-327.

B. Martin. — *Von Ubung des Denkes*, GL, 1956, 98-108.

H. Bacht. — *Einfalt des Herzens, eine vergessene Tugend*, GL, 1956, 416-426.

La « simplicité du cœur » a perdu son sens néotestamentaire.

J.B. Hirschmann. — *Ist Gewaltlosigkeiteine christliche Tugend*, GL, 1957, 178-184.

IV. — UNION A DIEU — ETATS MYSTIQUES. FAITS PRETERNATURELS

E.I. Watkin. — *Mysticism natural and supernatural*, TM, 1957, 274-281.

A propos de l'ouvrage du Prof. R.C. Zachner, *An Enquiry into some Varieties of Praeternatural Experience*, Oxford, The Clarendon Press, 425.

F. Wulf. — *Geistliche Erfahrung*, GL, 1956, 161-165.

U. Ranke-Heinemann. — *Die ersten Mönche und die Dämonen*, GL, 1956, 165-174.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. DEVOTIONS

J. Auer. — *Unsere Messfeier* (II), GL, 1956, 117-134.

Le sacrifice de la messe dans l'histoire du salut.

E. Boularand. — *La Vierge et l'Eucharistie*, RAM, 1958, 3-26.
H. Kahlefeld. — *Das Eucharistie-Gebet, Ein Beispiel der Kult-Meditation*, GL, 1957, 165-171.
J. Kettel. — *Martyrium und Eucharistie*, GL, 1957, 34-47.
Em. Von Severus. — *Das Wesen der Meditation und der Mensh der Gegenwart*, GL, 1956, 108-117.
F. Wulf. — *Die christliche Meditation in der Auffassung und Ubung unserer Zeit*, GL, 1957, 435-446.
M. Olphe-Galliard. — *La direction spirituelle* (Chronique), RAM, 1957, 339-346; 462-467; 1958, 105-111.
B. Siebers. — *Das Geheimnis der Herzens Jesu als Grundprinzip einer Aszetik*, GL, 1957, 23-34.
K. Rahner. — « *Nimm das Kind und seine Mutter* », GL 1957, 14-23.
Sur saint Joseph.

VI. — ETATS DE VIE. CATEGORIES PARTICULIERES D'AMES

U. Ranke-Heinemann. — *Das Verhältnis des frühen Monchtums zur Kirche*, GL, 1957, 272-301.
U. Ranke-Heinemann. — *Zum Ideal der Vita angelica im frühen Mönchtum*, GL, 1956, 347-348.
G. Seballa. — *Das Gebet in der Konstitutionen der Gesellschaft Jesu*, GL, 1957, 116-128.
J. Bayer. — *Der Einfluss der Konstitutionen der Gesellschaft Jesu auf das moderne Lebonsorden*, GL, 1956, 440-455; 1957, 47-60.
S. Alonso O.P. — *La cuenta de consciencia entre les religiosos*, Salm, 565-584.
Commentaire du Canon 530. Bref aperçu historique.
F. Wulf. — *Priesterliche Frömmigkeit, Ordensfrömmigkeit, Laienfrömmigkeit*, GL, 1956, 427-440.
B. Mas C.R. — *La Espiritualidad sacerdotal según la mente del Papa Pio XI* (1922-1939), RD, 1957, 187-207.
Balthasar H.U. v. — *Zur Theologie der Säkularinstitute*, GL, 1956, 182-205.
La Direzione Spirituale nei seminari, Citta del Vaticano, Polyglotta, 1956.
Voir ETL, 1957, 549.
E. Guerrero. — *Espiritualidad seglar*, RF, 1957, 139-152.
A propos de l'ouvrage de Lili Alvarez: *En terra extrana*, Madrid, Taurus, 1956.

VII. — HISTOIRE — TEXTES — DOCUMENTS ETUDES

E.E. Sutcliffe. — *The Pré-christian Monks of Qumran*, TM, 1957, 264-274.

R.A. Gauthier O.P. — *Saint Maxime le Confesseur ét la psychologie de l'acte humain*, RTam; 1954, 51-100.

R. Baron. — *A propos des ramifications des vertus au XIIe siècle*, RTam, 1956, 19-39.

Signale un texte du De contemplatione ejusque speciebus attribué à Hugues de Saint-Victor.

H. Wolter. — *Meditation bei Bernhardt von Clairvaux*, GL, 206-219.

Dom J. Laporte. — *Etude d'authenticité des œuvres attribuées à saint Colomban*, RM, 1956, 1-15.

La Regula Monachorum: ses sources et ses emprunts.

Dom Cassius Hallinger. — *Le climat spirituel des premiers temps de Cluny*, RM, 1956, 117-140.

Fausses interprétations de la réforme clunisienne. Ses limites. Son esprit. La pensée profonde de St Odon et l'idéal monastique du Xe siècle. La réforme clunisienne prépare la réforme grégorienne.

Dom Jean Leclercq. — *Cluny fut-il ennemi de la culture ?* RM, 1957, 172-183.

Critique de la thèse de dom Hallinger dans son ouvrage *Gorze-Kluny* (Studia anselminna 22-25) 1950-51.

J. Albert. — *Das « böhmische Assisi »*. GL, 1956, 178-181.

A propos de la Bse Agnès, fille du roi Ottocar II (1205-1282).

Dom Cyrille Lambot, OSB. — *Une œuvre liégeoise inédite de Jacques de Troyes, le futur Pape Urbain IV*. Mélanges Félix Rousseau, Bruxelles, La Renaissance du Livre, 1958, 401-412.

Exhortation adressée à des chanoines. Elle fut écrite à Liège après 1242 par le futur Pape qui institua la fête du Corpus Christi.

O. Lottin OSB. — *Les vertus morales acquises sont-elles de vraies vertus ? La réponse des théologiens de saint Thomas à Pierre Auriol*, RTam, 1954, 101-129.

I St Thomas et Henri de Gand; II l'école franciscaine; III l'école thomiste.

O. Lottin OSB. — *La connexion des vertus morales acquises au début du XIVe siècle*, RTam, 1955, 258-306.

H. Wolter. — *Aufbruch und Tragik der apostolischen Laienbewegung im Mittelalter*, GL, 1957, 357-369.

Etude sur le mouvement vaudois.

J.M. Clark. — *Meister Eckhart*. *Londres, Thomas Nelson and Sons*, 1957.

Voir Et., juin 1958, 408.

A.M. Reynolds. — *Julian of Norwich a sheving of God's love*, Londres, Longmans-Green, 1958.

Voir Et., juin 1958, 407.

P. Molinari S.J. — *Julian of Norwich*, Londres Longmans-Green, 1958.

Voir Et., juin 1958, 406.

H.Ch. SCHEEBEN. — *Katharina von Siena und ihre « Seelenführer »*, GL, 1957, 281-297; 369-380.

H. EVENNETT. — *St Ignatius of Loyola*, TM., 1957, 29-36.

MAS C.R. — *La attribucion del « Combate espiritual » a Juan de Castaniza OSB* (+ 1599) RD, 1957, 24-38.

Après avoir retracé la genèse de cette attribution, expose l'état actuel des travaux sur le « Combat Spirituel ».

Fr. de DAINVILLE S.J. — *Le recrutement du noviciat toulousain des Jésuites de* 1571 *à* 1588, RHEF, 1956, 48-55.

S. LOCATELLI. — *La Ven. Suor Maria Crocifissa della Concezione* (*Isabelle Tomasi*), e il seicento mistico italiano, RD, 1957, 39-77, 234.252.

Bénédictine dont l'expérience mystique perce à travers les influences, surtout franciscaines et carmélitaines, dont sa spiritualité porte la trace..

M. DIETZ. — *Der Heilige Alfons Rodriguez* (1531-1617). *Aufzeichnungen des Heiligen über seine mystischen Gebetserfahrungen*, GL, 1957, 418-426.

E. LE COUTURIER. — *Lettres de direction et spiritualité de saint François de Sales*, Lyon Vitte, 1957, 13×20, 380 pages. Voir *L'Ami du Clergé*, 21, mai 1958, 317.

L. KÖNIGBAUER. — *Das Mënschenbild bei Franz von Sales*, 1955, 335 pag. (Col. Studien zur Geschichte der kath Moraltheologie, Ratisbonne, Pustet).
Voir ETL, 1957, 739.

DOM I. VAN OUTRYVE. — *Saint François de Sales peint par lumême*, Louvain, 14×19, 244 pages.
Voir *L'Ami du Clerge*, 21, mai 1958, 317.

A. LIUIMA S.J. — *Saint François de Sales à l'école des âmes*, Gr., 1958, 43-92.

V. BALCIUNAS. — *La vocation universelle à la perfection chrétienne selon saint François de Sales*, Annecy, Académie salésienne, 16×25, XII-172 pages.
Voir *L'Ami du Clerge*, 21, mai 1958, 317.

M. HENRY-COUANNIER. — *Saint François de Sales et ses amitiés*, Paris, Casterman, 1957, 15×21,5, XIII-384 pages.
Voir *L'Ami du Clerge*, 21, mai 1958, 317.

P. RENAUDIN. — *Un Maître de la Mystique Française : Benoît de Canfeld*, Paris Spes, 1955, in-8, 237 pages.
Voir ETL, 157, 116.

R. DARRICAU. — *Les clercs théatins à Paris. III. Une âme de saint : le P. André de la Croix*, RD, 1957, 257-277.

Né à Paris en 1625, il y mourut en 1697. Son type de sainteté est représentatif de l'influence italienne sur la spiritualité française. Cet article fait suite à deux autres parus dans la même revue, 1954, 165-204 et 1955, 98-126.

M. OLIER. — *Traité des saints Ordres, édition nouvelle et introduction* par J. Gauthier, Paris, La Colombe, 1958, 12×18, 200 pages.
Voir *L'Ami du Clergé*, 21, mai 1958, 314.

R. DARRICAU. — *Lettres inédites de la Mère Mectilde du Saint-Sacrement à Madame de Rochefort*, RAM, 1958, 72-94.

R. RICARD. — *Por el habito de San Pedro...*, Bul. Hispanique, 1957, 303-308.

Explique l'expression qui se rencontre chez des écrivains espagnols et portugais par analogie avec une expression semblable du sulpicien Lantages.

Fr. VARILLON S.J. — *Fénelon : Œuvres spirituelles*, Paris, Aubier, 1955, 12×L, 5, 390 pages.
Voir *L'Ami du Clergé*, 21, mai 1958, 315.

Fr. VARILLOB S.J. — *Fénelon et le pur amour*, Paris, Edit. du Seuil, 1957, 192 pages.
Voir *L'Ami du Clergé*, 21, mai 1958, 316.

L. COGNET. — *Crépuscule des mystiques. Le conflit Fénelon-Bossuet*, Paris, Casterman, 1958, 14×19, 398 pages.
Voir *L'Ami du Clergé*, 21, mai 1958, 315 sq.

Gilbert CHEREST. .. *Figure de moine. Dom Claude Michaud, bénédiction de la Congrégation de Saint-Vanne* (1646-1718), RM, 1957, 84-114.

On possède deux manuscrits de ce moine représentatif de son temps, des *Sermons* et surtout les *Pensées d'un Solitaire*, dont on donne de nombreux fragments.

Dom Pierre MASSEIR. — *Sainteté et vie monastique à Jumièges au XVIIe siècle*, dans Histoire de Jumièges, Rouen 1955, 847-852.

M. OLPHE-GALLIARD. — *Le fait de Lourdes, son histoire, sa théologie*, RAM, 1958, 27-46.

R. LAURENTIN. — *La Vierge a-t-elle demandé à Bernadette une procession ?* RAM, 1958, 47-71.

C.M. TONNESMANN. — *Vom Geist der heiligen Therese von Lisieux*, GL, 1957, 347-357.

M.A. FIORITO. — *Teoria y practica de los Ejercicios Espirituales según G. Fessard*, CF, 1957, 313-352.

M. NICOLAU. — *En torno al Congreso de Perfeccion y Apostolado*, RF, 1957, 52-62.

Livres envoyés à la Revue
(Suite)

Editions du Soleil-Levant, **Namur**

Saint Bernard, Textes choisis et présentés par Dom Jean LECLERCQ, traduction de E. de SOLMS, 12×18, 192 pages.

Saint François de Sales, Mémorial sur l'Eglise. Première partie des Méditations. Texte revu et présenté par Louis-François DECHEVIS, Introduction par François COUTIN, 12×18, 188 p.

Les Editions de l'Immaculée-Conception, Montréal

Bibliographie biblique, 1958, cahier ronéotypé de 400 pages.

Editoriam Casulleras, Barcelone

Juan M. CASCANTE Pbro. — *Doctrina Mariana de S. Ildefonso del Toledo*, 17×23, 355 pages.

Thesaurus Mundi, Lugano

Johannis Carnerii de Gerson, *De Mystica theologia*, Edit. André Combes, 14×21, 251 pages.

Catholic Book Agency, Rome

Jules PAQUIN S.J. — *Morale e Medicina*. Traduzione di A.M. di Mazino S.J., 17×25, 473 pages.

Ephemerides Carmeliticae, Rome

Hubertus A. Sta Teresia a Jesu infante o.c.d., *De habitibus animae Trinitatis assimilantibus et unientibus*, 16×24, 125 p.

Edizioni Paoline, Rome

La poverta. Traduction de *La Pauvreté*, 14×20, 250 pages.

Edizioni L.I.C.E., R. Berruti, Turin

P. Alfredo BOSCHI S.J. — *Attualitá della vita religiosa*, 63 pages.
L'obedianza e la religiosa d'Oggi. *Traduction de L'obéissance et la Religieuse d'aujourd'hui*, 14×21, 362 pages.

Pontificia universita gregoriana, Rome

C.V. TRUHLAR, S.J. — *Antinomiae vitae spiritualis*, 15×23, 275 pages.

Editrice « Missioni », Venise

Il Vangelio, 12×17, 296 pages.

Livres envoyés à la Revue

(Suite)

Librairie Arthème Fayard, Paris

Dom Gaspard LEFEBVRE. — *L'esprit de Dieu dans la sainte Liturgie*, 14×21, 116 p. Col. Je sais, Je crois, 107).

Editions de Paris, Paris

Adalbert AMMAN, o.f.m. — *La philosphie passe au Christ. L'œuvre de Justin. Apologie I et II. Dialogue avec Tryphon*, 14×19, 360 pages (col. Littératures chrétiennes).

P. Lethielleux, **Paris**

Etudes mariales. — *La nouvelle Eve.* IV, 1957, 16×24, 120 pag.

Editions Xaxier Mappus, Le Puy - Paris

Cardinal LERCARO, Archevêque de Bologne. — *Méthodes d'oraison mentale*, 15×23, 367 pages.

Les Editions de la Source, Paris

Dom Charles MASSABKI, o.s.b. — *Le Christ, rencontre de deux amours*, 14×19, 1.565 pages.

Editions Téqui, Paris

Monseigneur Louis-M. MARTINEZ, Archevêque de Mexico. — *Le Saint-Esprit*, I. *La vraie dévotion au Saint-Esprit*, 12×19, 160 pages.

Abbaye de Frigolet, Tarascon-sur-Rhône

JOSEPH-ANDRÉ. — *La sainte qui voulut toujours faire plaisir. La spiritualité de sainte Thérèse de Lisieux d'après sa vie et ses cahiers autographes*, 14×19, 200 pages.

Apostolat de la Prière, Toulouse

Fr. CHARMOT, S.J. — *L'oraison échange d'amour*, 11×18, 240 p.

Editions Notre-Dame, Coutances

Marie CARRÉ. — *Les J 3 contre Lucifer*, 12×19, 262 pages.

Collections « Les Bergers et les Mages »
47, rue de Clichy, Paris

Pasteur Paul CONORD. — *Brève histoire de l'oecuménisme*, 11×16, 232 pages.

Kommissions-Verlag, Karl Zink, Munich

Wolfgang SEIBEL, S.J. — *Fleisch Und Geist Beim Heiligen Ambrosius* (Münchner theologische studien, 14) 16×24, 205 pages.

Blackfriars Publications, Londres

Religious Life, VIII, *Communam life*, traduit de *La vie commune*, 15×23, 320 pages.

Editions Brepols, Turnhout (Belgique)

Corpus Christianorum, *Series* latina CXVII, I, Defensoris lecogiacensis Monachi, *Liber Scintillarum*, quem recensuit dom H-M; Rochais o.s.b., 16×25, 310 pages.

Imp. Cléder, Toulouse. 7-58. D.L. 58- . — 1623. Le Gérant: M. OLPHE-GALLIARD.